

الدكتور فاروق أبوزيد

# عصر التنوير العربي



# عصر التنوير العربى

الدكتور  
فاروق أبوزيد

دار الكتب

أبو زيد ، فاروق،

عصر التنوير العربى

فاروق أبو زيد

الطبعة الاولى لعالم الكتب - القاهرة- عالم الكتب ، 2012 م

192 ص 24 سم

رقم الإيداع 2012/2745

تدمك : 5-861-232-977

١- الثقافة العربية

301,20953

أ - العنوان

## عالم الكتب

المكتبة :

الإدارة :

38 ش عبد الخالق ثروت - القاهرة

16 شارع جواد حسنى - القاهرة

تليفون : 23926401- 23959534

تليفون : 23924626

ص . ب 86 محمد فريد

فاكس : +20223939027

الرمز البريدى : 11518

-- [www.alamalkotob.com](http://www.alamalkotob.com)

[info@alamalkotob.com](mailto:info@alamalkotob.com)

مطبعة إنشاء وفيه حسان

٢٤١ (١) ش الجيش - ميدان الجيش

٢٥٩٢٥٥١٠ ش

## فهرس الكتاب

رقم الصفحة	الموضوع
١	مقدمة .....
٥	الفصل الاول : عصر التنوير .....
٢٠	الفصل الثاني : المنهج العلمى فى كتابة السيرة النبوية .....
٣٩	الفصل الثالث : أول مدينة عربية فاضلة فى العصر الحديث .....
٥٥	الفصل الرابع : الحاكم.... والمحكوم بين الكواكبي ... والبستاني
٦٥	الفصل الخامس: التبشير بالرأسمالية... فى عهد الإنقطاع .....
٧٣	الفصل السادس : الحكومة الإسلامية .....
٨٥	الفصل السابع : الفكر السياسى والاجتماعى لقاسم أمين .....
٩٥	الفصل الثامن : العقلانية فى الفكر العربى الحديث .....
١٠٣	الفصل التاسع: سر تأخر المصريين .....
١١١	الفصل العاشر: نقد الفكر الغيبي .....
١٣١	الفصل الحادى عشر: المفكر القومى.. الذى لا يعرفه أحد .....
١٤١	الفصل الثانى عشر: الخلافة العربية .....
١٥٦	الفصل الثالث عشر: الإصلاح كما يراه عرب المهجر .....
١٧١	الخلاصة .....
١٨٠	المصادر والمراجع .....
١٨٤	المؤلف فى سطور .....



## مقدمة

يجمع بين فصول هذا الكتاب أن أكثر مادتها حصيلة جهد استغرق عدة سنوات انقضت في التنقيب بين صفحات الصحف والمجلات المصرية والعربية منذ نشأة الصحافة العربية عام ١٨٢٨، وحتى بداية الحرب العالمية الأولى في عام ١٩١٤.. وهى الفترة التى يمكن أن نحددها كإطار لما نسميه "عصر التنوير العربى" إن جزءاً من مادة الكتاب يزيح الغطاء عن العديد من الكتابات شبه المجهولة لعدد من كبار مفكرينا، وكتابنا العرب الذين ظهروا فى القرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن العشرين، وقادوا عصر التنوير. ولكن الكتاب يضم أجزاء أخرى يقدم فيها رؤية جديدة لأفكار العديد من المفكرين والكتاب العرب والتي لعبت أدواراً هامة فى صياغة العقل العربى الحديث، ولم تتل حقاها من الشهرة والذيع لأسباب سياسية أو لعوامل تاريخية.

إن القاسم المشترك الذى يجمع بين فصول هذا الكتاب أنها تقدم لنا رؤية جديدة لتاريخ الفكر المصرى والعربى الحديث، وأن من شأن هذه الرؤية أن تدعونا لإعادة النظر فى كثير من الآراء الراسخة فى الفكر العربى الحديث.

إن هذا الكتاب يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك خطأ الأقوال التى تردد أن أحمد لطفى السيد هو أول من بشر بالفكر (العقلانى) فى الفكر العربى الحديث بترجمته لمؤلفات أرسطو، وأن طه حسين هو رائد العقلانية فى الفكر العربى الحديث باستخدامه لمنهج الشك الديكارتى فى نقد الأدب العربى فى كتابه (فن الشعر الجاهلى) فالحقيقة التى تؤكدنا صفحات هذا الكتاب أن (محمد قدرى) أحد أنجب تلامذة رفاة الطهطاوى فى مدرسة الألسن، والمحرر فى صحيفة روضة المدارس المصرية والمستشار القانونى للحكم المصرى فى الشام فى

عصر محمد على وإبراهيم، ووزير الحقانية (العدل) فى وزارة شريف باشا الدستورية التى سبقت الثورة العراقية، هو رائد "العقلانية" فى الفكر العربى الحديث بما قدمه فى سلسلة مقالاته (فى التمدن) التى نشرها فى صحيفة روضة المدارس المصرية عام ١٨٧٠ وذلك بتقده للفكر الغيبي، وفى طرحه للمنهج العلمى فى البحث والتفكير، وفى دعوته لأن يجعل للعقل الأولوية فى الوصول إلى المعرفة...!

كذلك ليس صحيحاً أن الشيخ على عبد الرازق هو أول من قال بأن القرآن والرسول لم ينصا على وجود الخلافة، وأن الرسول لحق بربه دون أن ينص على نوع الدولة أو الحكومة التى تحكم المسلمين من بعده، وأنه ترك ذلك ليكون الحكم شورى بين المسلمين حسب أحوالهم.. فقد سبقه فى القول بذلك بأكثر من خمسة وأربعين عاماً، المفكر عبد الله النديم فى سلسلة مقالاته (رسالة الصديق)، التى نشرها فى صحيفة (العصر الجديد) وذلك عام ١٨٨٠.

كذلك ليس صحيحاً أن عبد الرحمن الكواكبي هو صاحب أول يوتوبيا أو مدينة فاضلة فى الفكر العربى الحديث بما قدمه فى كتابه (أم القرى) عام ١٩٠٢ إذ سبقه بأكثر من خمسة وعشرين عاماً، المفكر السورى أديب أسحق.. عندما كتب يوتوبيا (العصر الجديد) ونشرها فى صحيفة (مصر) عام ١٨٧٩.

كذلك فإن كتاب الكواكبي (طبائع الاستبداد) الذى قدمه أيضاً فى عام ١٩٠٢ - سبقه فى طرح معظم أفكاره المفكر السورى (سليم البستاني) فى عام ١٨٧٩ و ١٨٨١ فى سلسلة مقالات بعنوان (الحاكم والمحكوم) والتى نشرت بصحيفة (مصر) أيضاً...!



وهناك الكثير من الحقائق التي تكشف عنها صفحات هذا الكتاب والتي من شأنها أن تدفعنا إلى ضرورة إعادة كتابة تاريخ الصحافة العربية والفكر العربى الحديث من جديد ومن هذه الحقائق مثلا: إن رفاة الطهطاوى هو صاحب أول سيرة نبوية فى العصر الحديث، وهى سيرة تقف شامخة لا تطولها السير التي كتبها الدكتور محمد حسين هيكل أو "العقاد"، أو "الدكتور طه حسين"، وذلك بما استحدثته من مناهج علمية فى البحث أو فيما وصل إليه من اجتهادات فكرية أو تفسيرات دينية وفلسفية سبق بها كل من تصدوا لكتابة السيرة النبوية، وقد كتب الطهطاوى هذه السيرة النبوية فى سلسلة مقالات بصحيفة روضة المدارس المصرية عام ١٨٧٢.

ومن الحقائق التي تكشف عنها صفحات هذا الكتاب أن القرن التاسع عشر قد شهد مفكرين كبيرين هما: "حسن الشمسى"، والشيخ على يوسف وكانا من دعاة الوحدة العربية والقومية العربية.. وأن هذا يعنى أن الثورة العربية قد وجد بها تيار قوى ينادى بالعروبة.. وكذلك الفترة التي أعقبت الاحتلال البريطانى لم تكن خالصة لاتجاه القومية الإسلامية التي كان يمثلها مصطفى كامل فى صحيفة اللواء، ولا لاتجاه القومية المصرية الذي كان يمثلها أحمد لطفى السيد فى صحيفة الجريدة، وإنما وجد تيار القومية العربية أيضاً والذي كان يمثلها الشيخ على يوسف فى صحيفة المؤيد.

وأخيراً.. فإن الكتاب يكشف أيضاً أن قضية تحرير المرأة أنها لم تكن هى الشاغل الوحيد لقاسم أمين، وإنما توجد أعمال فكرية مهمة لقاسم أمين فى غير قضية المرأة تضعه فى الصف الأول مع المفكرين العرب الذين كتبوا فى السياسة والاجتماع، والاقتصاد، بل وفى النقد الأدبى.

إذن هذا الكتاب فى حقيقته دعوة إلى إعادة كتابة تاريخ الصحافة العربية وتاريخ الفكر العربى الحديث، ودعوة لأن نضع بعض الكتاب والمفكرين العرب شبه المجهولين فى مكانهم الذى يستحقونه فى تاريخ هذا الفكر العربى الحديث، ثم هو ثالثاً: دعوة لأن نعيد تصحيح كثير من الأفكار والآراء الشائعة فى الفكر العربى، والتى اكتسبت بكثرة تردها سمة المسلمات التى لا تقبل الطعن، أو النقص - بينما هى أبعد ما تكون عن الحقيقة.

ولكن الكتاب يحاول فى نفس الوقت أن يكشف عن الدور البارز الذى لعبته الصحافة العربية فى تنوير العقل العربى، فهى التى دعت إلى تجديد الفكر الإسلامى، وإلى إحياء الثقافة العربية، ومن ناحية أخرى فقد كان للصحافة العربية دوراً رئيسياً فى تعريف العقل العربى بالثقافة الغربية الحديثة بكل ما تحويه من علاقات اجتماعية وفلسفات، وعقائد، وأيديولوجيات سياسية، وأساليب فى الحكم. لذلك - لا نتجاوز الحقيقة - حين نطلق على عصر التنوير الذى شهدته الأمة العربية فى القرن التاسع عشر ومشارف القرن العشرين.. أنه عصر التنوير الصحفى.. تماماً كما أطلق أستاذنا الدكتور عبد اللطيف حمزة على المرحلة التاريخية التى أعقبت الاحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢ حتى بداية الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤، بالمرحلة الصحفية فى تاريخ الحركة الوطنية المصرية.

"فاروق أبو زيد"

# الفصل الأول

عصر التنوير

تعتبر الفترة التى تبدأ مع غروب القرن الثامن عشر وشروق القرن العشرين هى "عصر التنوير العربى" تماماً كما كانت الفترة التى تبدأ بالقرن السابع عشر وتنتهى برحيل القرن الثامن عشر هى فترة (عصر التنوير الأوروبى The Age of Enlightenment).

وعصر التنوير العربى - ما يزال مفهوماً جديداً فى قاموس الثقافة العربية فلا يوجد أدنى اتفاق على العام الذى بدأ فيه هذا العصر.. ولا العام الذى انتهى إليه - كذلك فالمفهوم ما يزال يحتاج إلى تعريف محدد يبين محتواه ويوضح أبعاده التاريخية والفلسفية: ولعل ما يواجه المفكر العربى من صعوبة عندما يحاول أن يتصدى لوضع تعريف لمفهوم عصر التنوير العربى يذكرنا بنفس الصعوبات التى واجهها المفكر الأوروبى عندما بدأ يتصدى لتعريف عصر التنوير الأوروبى.. لذلك يصير ضرورياً أن نقف قليلاً عند مفهوم عصر التنوير فى أوروبا لعل ذلك يعطينا مفاتيح لفهم عصر التنوير العربى.

ويمكن القول أن مفهوم "التنوير" يقصد به الإشارة إلى التطور فى المبادئ الذى صاحب القرن السابع عشر والثامن عشر فى إنجلترا وفرنسا وألمانيا حيث وضعت الطبقة البورجوازية أسس حقها الكامل فى إدارة الدولة وقد أزاحت من طريقها جميع الحواجز التى كانت تعوق حرية الفرد، فلم يعد الامتياز متركباً على المركز الاجتماعى ولم تعد الحقوق ترتبط بملكية الأرض وإنما حل العقد الاجتماعى محل المركز الاجتماعى كأساس قانونى للعلاقات فى المجتمع وحل مبدأ الشك محل اليقين الذى كان مسانداً فى العصور الوسطى وتراجع مبدأ الحق الإلهى للملوك أمام مبدأ سيادة الشعب ولم تعد السلطة فى يد ملاك الأرض وإنما بدأت تتحول إلى أصحاب البنوك والتجار وأصحاب المصانع وصار العلم هو العامل المتحكم فى تشكيل أفكار الناس وحياتهم بدلاً

من الكنيسة وصار العقل يزاحم الإيمان وترسخت فكرة المبادرة الفردية<sup>(١)</sup> وزالت فكرة توحيد العالم المسيحي بزعامتيه الزمنية والدينية وحلت محلها الدولة القومية الموحدة ذات السيادة<sup>(٢)</sup>.

فالفكرة الأساسية وراء كل أهداف التنوير هي الاقتناع بأن العقل الإنساني قادر بقوته الذاتية ودون الاستعانة بأية مساعدة من قوى وراء الطبيعة على إدراك النظام الذي يسير به الكون وأن تلك الطريقة الجديدة في فهم العالم ستقوده إلى منهج جديد في السيطرة على هذا الكون.. فالتنوير يسعى إلى الحصول على اعتراف عام بتطبيق ذلك المبدأ في العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية وفي الأخلاق والفلسفة والدين والتاريخ والقانون والسياسة<sup>(٣)</sup>.

---

(١) **Laski Hardold: Democracy in Crisis**, George Allen and Unwin, London, pp. 22-27.

**Laski Hardold: The Rise of European Liberalism**, Unwin Books, London, pp. 33-39.

(٢) د. بطرس بطرس غالى ود. محمود خيرى عيسى: المدخل فى علم السياسة، القاهرة، ص ٦٨-٧٢.

**Kohn Kansy The idea of Nationalism: MacMillan Company, U.S.A.** 1958, Maciver R.M.: **The Modern State**, Unwin Books: London, pp. 72-78.

**Smith D. Anthony, Theories of Nationalism**, Herbert and Publishers, U.S.A. pp. 123-131.

(٣) تشارلز فرنكل: أزمة الإنسان الحديث، ترجمة نقولا زيادة، مكتبة الحياة، بيروت، ص ٣٦-٤٧.

**Lncyclopedia American**, American Corporation, U.S.A. vol. 12.

أما تاريخياً فيمكن القول أن جذور عصر التنوير ترجع إلى ما قبل القرنين السابع عشر والثامن عشر - فعصر التنوير لا يدين فقط لأفكار وفلسفات جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) ومونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٠)، وفولتير (١٧١٤-١٧٧٨) وهنتيغاس (١٧١٠-١٧٧١) وهولباك (١٧٢٣-١٧٨٩) وجيرمي بنتام وجون ستيوارت مل (١٧٧٣-١٨٠٦) وآدم سميث وجون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) وتوماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) وجروشس (١٥٨٣-١٦٤٥) والتوماس (١٥٥٧-١٦٣٨) ومارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦) وكالفن (١٥٠٩-١٥٦٤) وجان بودان (١٥٣٠-١٥٩٦) وميكافيللي (١٤٦٩-١٥٢٧).

وإن عصر التنوير يدين أيضاً وبنفس القدر لفلاسفة وأدباء وفناني عصر النهضة (Renaissance) وهي تلك الفترة التي تمتد من القرن الثالث عشر وحتى القرن السادس عشر والتي تميزت بانتشار فكرة النهضة كأداة للتحرر من أغلال القرون الوسطى وبداية لعصر جديد للفرديّة<sup>(٤)</sup>. وقد بدأ ذلك العصر في صورة (بعث) أو (أحياء) الثقافة اليونانية واللاتينية القديمة<sup>(٥)</sup>. وذلك بعد أن فشل الفكر المدرسي doctores Ssholastiei.

وهو التفكير المبني على المزج بين العقيدة المسيحية ومنطق أرسطو - من تلبية حاجات التطور الفكرى الجديد فى غرب أوروبا. وظهرت الحركة الإنسانية Humanism وأساسها إحياء الآداب اليونانية واللاتينية القديمة. وقد

(٤) Encyclopedia Britannica, Volume 16, William Banton Publisher, London.

(٥) د. سعيد عاشور ود. محمد أنيس: تاريخ للنهضات الأوروبية الحديثة، القاهرة، ص ١٥٦-١٧٩.

بدأت هذه الحركة فى المدن الإيطالية ثم انطلقت منها إلى بقية دول أوروبا وتتجسد هذه الحركة فى (بترارك) وملحمته الشعرية "أفريقية Africa" وهو أول من دعا لوحدة إيطاليا وهى الفكرة التى ترجمت بعد ذلك فى استخدام الأدباء الأوروبيين للغاتهم القومية حيث نرى دانتي اليجرى Dante Alighiere (١٢٦٥-١٣٢١) يستخدم اللغة الإيطالية فى كتابه "الكوميديا La Commedia" ثم انتقلت هذه الظاهرة بعد ذلك إلى بقية دول غرب أوروبا وفى اللغة الفرنسية نجد الشاعر "فيلون" (١٤٣٢-١٤٨١) وفى إنجلترا "تشوسر" Chaucer (١٣٤٠-١٤٠٠) الذى كتب "خطابات كانتربرى Canterbury tales" وهى منبع الأدب الإنجليزى.

وعلى ضوء الفهم السابق لمفهوم: "عصر التنوير الأوروبى" يمكننا أن نؤكد أن عصر التنوير العربى لم يسبقه "عصر نهضة عربى".. وإنما هو "عصر تنوير" و "عصر نهضة" فى نفس الوقت.. فقد تزاجت وتزاملت معاً فكرة بعث وإحياء الأدب العربى القديم مع فكرة الانفتاح على الآداب الأوروبية الحديثة.

كذلك تزاملت وتزاجت الدعوة إلى تجديد الفكر الإسلامى والعمل للوحدة الإسلامية أو ما سُمى (الجامعة الإسلامية) مع الدعوة للفكر الليبرالى بما يمثله هذا الفكر من إيمان بالعقل وتطبيقات العلم الحديث وبالفكر القومى والدولة العلمانية.. ولعل ذلك كان السبب فى خلق الأزواجية التى ظل يعانى منها الفكر العربى حتى اليوم.

وعصر التنوير العربى يبدأ منذ حدث أول لقاء بين العقل العربى.. والعقل الأوروبى بمجئ حملة بوناپرت إلى مصر – فعن طريق الاحتكاك

المباشر بين المصريين والفرنسيين.. تعرف العقل العربى على إنجازات عصر التنوير الأوروبى من خلال تطبيقات الحملة الفرنسية لأفكار الثورة الفرنسية فى مصر.. ذلك أن بونايرت لم يكتف بطرح فرضيات الفكر الليبرالى الأوروبى فى بياناته إلى الشعب المصرى وأحاديثه مع المشايخ وأعيان البلاد وهم الذين كانوا يشكلون (الإنكلجسيا المصرية) فى ذلك الوقت.. وإنما تخطى ذلك، إلى محاولة بناء مجتمع جديد فى مصر يقوم على أساس فكرة السلطات الثلاث والفصل بينها للوصول إلى بناء الدولة العلمانية وقد تجسد ذلك فى تشكيل بونايرت للمجلس المخصوص (مجلس الوزراء)، والديوان العام (البرلمان المنتخب) . فنقل بذلك أداة الحكم إلى أيدى المصريين بدلاً من المماليك والأتراك ووضع النواة الأولى للديموقراطية.

ولكن الأهم من ذلك أن الحملة الفرنسية ساعدت على ظهور كيان الدولة فى مصر وعملت على بعث الوطنية المصرية عندما أقامت حكومة مركزية قوية محل الحكومات المملوكية الصغيرة المتمتعة باستقلال حقيقى بعضها عن البعض الآخر داخل إطار من السيادة التركية السورية.

لقد جاء بونايرت إلى مصر وهو يعد نفسه لمقام طويل ومصمماً فى نفس الوقت على أن يخلق فى مصر مجتمعاً تسوده شعارات الثورة الفرنسية.. يؤكد ذلك أنه كتب عقب وصوله إلى القاهرة قائمة بالأشياء التى رأى شحنها بالبحر من فرنسا ومن بينها فرقة من الممثلين وفرقة من رقصات الباليه وثلاثة أو أربعة على الأقل من ممثلى مسرح العرائس ونحو مائة امرأة فرنسية وزوجات جميع من يخدمون فى مصر وعشرون جراحاً وثلاثون صيدلياً وعشرة أطباء وعمال للمسابك وصناع ومقطرون للخمر ونحو خمسين بستانيا وعائلاتهم ويخزن لمختلف أنواع الخضر. و ٣٠٠,٠٠٠ نراع من القماش الأزرق



والأحمر وصابون وزيت<sup>(٦)</sup> وصحيح أنه لم يصل من ذلك كله شئ بسبب الحصار الإنجليزي للشواطئ المصرية. ولكن ذلك لا ينفي رغبة بونايرت في نقل كل ما يمكن نقله من مظاهر الحضارة الأوروبية إلى مصر.. فقد أوصى - عند مغادرته مصر - كليبر بأن يجمع خمسمائة أو ستمائة من المماليك ومشايخ البلاد ثم يرسلهم إلى فرنسا ليقتبسوا عاداتها وأخلاقها وأفكارها، ولغتها.. ثم يعودوا إلى مصر لينشروا كل ذلك بين أهلهم.. كذلك فإن الحملة الفرنسية جاءت ومعها عدد كبير من العلماء والفنانين والمهندسين .. مما لا فائدة حقيقية منهم لحملة عسكرية.. وهذا كله يؤكد رغبة السياسة الفرنسية في فرنسا مصر.. عن طريق نشر الأفكار الليبرالية بها.. ولم يكن هذا هدفاً في حد ذاته.. وإنما كان وسيلة السياسة الفرنسية لجعل مصر مركزاً للإمبراطورية الفرنسية في الشرق، وتعبيراً عن رغبة الرأسمالية الفرنسية في السيطرة على أسواق الشرق والهند.

ولقد طرح بونايرت في بيانه الأول<sup>(٧)</sup> إلى المصريين المبادئ الأساسية للفكرة الليبرالية.. فهو يخاطب المصريين باعتبارهم أمة متميزة ذات كيان خاص - ثم يتبع ذلك بتمجيد المصريين مستشهداً بحضارتهم القديمة مرجعاً انهيارها إلى مساوئ الحكم المملوكي - "وسابقاً كان في الأراضي المصرية المدن العظيمة والخلجان الواسعة والمتجر المتكاثر.. وما أزال ذلك كله إلا الظلم والطمع من المماليك" ثم هو لا يكتفى بأن يخرج المماليك من زمرة الأمة المصرية.. بل يعتمد إهانتهم وتحقيرهم مميزاً المصريين عليهم: "هذه الزمرة من المماليك المجلوبين من بلاد الإبلaze والجراكسة يفسدون في الإقليم الحسن

---

(٦) ح كرسثوفروهيرولد: بونايرت في مصر، ترجمة فؤاد أندراوس، دار الكاتب

العربي، القاهرة، ص ١٩٠.

(٧) عبد الرحمن الجبرتي، ص ٢٤٥، ٢٤٧.

الأحسن الذى لا يوجد مثله فى كرة الأرض كلها" وكانت هذه أول إشارة لبعث القومية المصرية .. وهو البعث الذى تبلور فى فكرة الأمة المصرية التى يشير إليها البيان وفى دعوة مصر للمصريين فيما بعد<sup>(٨)</sup>.

ويدعو البيان إلى الحرية والمساواة.. مجسداً بذلك فكرة الحق الطبيعى كما نادى بها فولتير وفلاسفة عصر التنوير.. فالبيان موجه من: "لطرف الفرنساوية المبنى على أساس الحرية والتسوية" و "أن جميع الناس متساوون عند الله وأن الشئ الذى يفرقهم عن بعضهم هو العقل والفضائل والعلوم وبين الممالك والعقل والفضائل تضارب فماذا يميزهم عن غيرهم حتى يستوجبوا أن يملكوا مصر وحدهم ويختصوا بكل شئ، أحسن ما فيها من الجوارى الحسان والخيل العتاق والمساكن المفرحة، ثم يهاجم البيان الإقطاع المملوكى المبنى على نظرية الحق الإلهى. وينسف نظام الالتزام واحتكار الممالك للأرض. "فإن كانت الأرض المصرية التزاما للممالك فليرونا الحجة التى كتبها الله لهم".

وأخيراً بعد البيان المصريين بأن يسلمهم حكم بلادهم بعد أن يطهرها من الممالك: "من الآن فصاعداً لا يباس أحد من أهالى مصر عن الدخول فى المناصب السامية وعن اكتساب المراتب العالية.. فالعلماء والفضلاء والمقلد بينهم سيدبرون الأمور.. وبذلك يصلح حال الأمة كلها".

وصحيح أن بيان بونايرت الأول إلى المصريين كان يتضمن أجزاء كثيرة تنطوى تحت تعريف "الدعاية" بمفهومنا المعاصر.. بل أن هناك أجزاء منه أقرب إلى الدجل منها إلى الدعاية.. وهى الأجزاء التى تتعلق بادعاء

---

(٨) لويس عوض: الفكر المصرى الحديث، الجزء الأول، ص ١٣٣.

بونابرت إيمان الفرنسيين بالإسلام وصدافته للسلطان العثماني.. ولكن ذلك لا ينفي أن الأجزاء التي طرح فيها بونابرت فرضيات الفكر الليبرالي.. كان جادا في محاولة تطبيقها.. فقلع بونابرت رأى - وهو ابن عصر التنوير الفرنسي - أن الإسلام دين أقرب إلى العقل.. وقد حافظ حتى آخر أيامه على اهتمام حي بالإسلام.. أضف إلى ذلك أنه بمهاجمته المماليك وبإظهار احترامه لرجال الفضل والعلم أى العلماء كان يرسم فعلا السياسة التي كان ينوى اتباعها: وهى نقل السلطة المحلية من أمراء المماليك إلى العلماء.. زعماء مصر الشعبيين والطبقة الحاكمة الوليدة التي يمكن استبدال المماليك بها.. إلا أنه كان من المستبعد حتى لو استمرت إقامته فى مصر مدة أطول أن ينجح فى الحكم بالمشاركة مع العلماء لأنهم كانوا يعتقدون أن أى نفع يمكن جلبه لمصر لا يوازى كونه غير مسلم يحكم بلداً مسلماً بدون إرادة السلطان.. كما كان من المستبعد أيضاً أن تتطلى تأكيدات هذه على أحد من المسلمين، فالجبرتنى نفسه يبدأ روايته للاحتلال الفرنسى بقوله: "أن هذا كان بدء (انعكاس المطبوع وانقلاب الموضوع وحصول التدمير وعموم الخراب، نعم لم يتردد الجبرتنى فى الاعتراف بفضل الفرنسيين فى الأمور التي كان يستحسنها كالمعهد العلمى بصوره وخرائطه وكتبه ومجموعاته واختبارات العلميه.. وكالعلماء الفرنسيين وحرارة استقبالهم للزوار المسلمين الذين كانوا على رغبة خالصة فى العلم.. إلا أنه كان يشعر دوما بالخطر على الدين والأخلاق الملازم لكل حكم غير مسلم. وهنا يذكر أن ابنة أكبر أعيان رجال الدين الشيخ البكرى كانت تخالط الفرنسيين وتلبس لباس السيدة الفرنسية.. ولذلك أعدمت بعد عودة الأتراك"<sup>(٩)</sup>.

---

(٩) Hourani, Albert: Arabic Thought in Liberal Age, Oxford University Press, London, pp. 32-53.

ولقد زرعت البذور الأولى لعصر التنوير العربى فى زمن الحملة الفرنسية على مصر.. ولكن هذه البذور لم يقدر لها النمو إلا فى عصر محمد على.. فرغم كونه ظل أمياً حتى سن الأربعين إلا أنه كان يهتم بالفكر والثقافة والكتب.. وصحيح أن اهتمامه هذا لم يكن إلا بمقدار ما كانت تنفعه فى إتقان فن الحكم.. إلا أن الإنصاف يقتضينا الاعتراف بأن محمد على هو صاحب الفضل فى إدخال الأفكار الأوروبية الحديثة إلى مصر وذلك عن طريق إنشائه للمدارس المدنية وتنظيمه للبعثات العلمية إلى أوروبا. ولقد استعان محمد على فى بادئ الأمر بمدرسين من الطلاب إذ كانت اللغة الطليانية لغة المشرق يومذاك.. وأول لغة أوروبية للتدريس.. إلا أن محمد على ما لبث أن استعاض عنها باللغة الفرنسية التى حملت معها أفكار فولتير وروسو ومونتسكيو فمئذ ١٨١٦ دخلت مؤلفاتهم مكتبة إحدى المدارس المصرية. وابتداء من عام ١٨٢٦ أخذت البعثات ترسل بانتظام إلى فرنسا فكان أعضاؤها يقرأون الكتب الفرنسية ويشاهدون الحياة الفرنسية. وكان معظم تلاميذ المدارس والبعثات الأولى من الأتراك وغير المصريين إلا أن العنصر المصرى ازداد فيما بعد وكان هو العنصر الذى تألفت منه الطبقة المثقفة الأولى لمصر الحديثة.. هذه الطبقة التى أخذت منذ ثلاثينات القرن التاسع عشر تلعب دوراً بالغ التأثير فى شؤون البلاد - فكان أعضاؤها يترجمون وينشرون إلى جانب الكتب التقنية الصرف - كتباً أخرى وكانوا يتعاونون تعاوناً وثيقاً مع اتباع سان سيمون فى إعادة تنظيم المدارس وقد تخرج من بين صفوفهم أول المفكرين العرب العظام، رفاعة رافع الطهطاوى الذى قاد حركة التنوير الفكرى أثناء رئاسته لصحيفة "الوقائع المصرية" أول صحيفة عربية وصحيفة "روضة المدارس المصرية" وهى أول مجلة ثقافية عربية.. ثم من خلال إشرافه على مدرسة الألسن أول جامعة عربية عصرية فى التاريخ الحديث.

وقد تتلمذ على رفاة الطهطاوى الجيل الأول من رواد عصر التنوير العربى أمثال: عبد الله أبو السعود، ومحمد عثمان جلال ومحمد أنسى ومحمد قدرى وميخائيل عبد السيد وصالح مجدى وعلى فهمى رفاة وعلى مبارك وغيرهم وكثيرون ثم جاء بعدهم جيل ثانٍ تتلمذ والتف حول السيد جمال الدين الأفغانى أمثال الشيخ محمد عبده وعبد الله النديم ويعقوب صنوع وحسن الشمسى و خليل غانم.

ورغم الاحتلال البريطانى لمصر فإن عملية التنوير لم تنتكس حيث ظهر جيل ثالث حفر طريقه رغم المصاعب والعراقيل التى وضعتها سلطات الاحتلال البريطانى من أمثال الشيخ على يوسف وأحمد لطفى السيد ومصطفى كامل ومحمد فريد وجدى وعبد العزيز جاويز وأحمد حلمى ومحمد عمر وقاسم أمين.

\* \* \*

ولم يقتصر التنوير على مصر وحدها وإنما امتد ليشمل العديد من أقطار الوطن العربى. ففي الشام لعبت الإرساليات التبشيرية المسيحية الأوروبية دوراً كبيراً فى نقل الثقافة والحضارة الأوروبية المعاصرة إلى المنطقة العربية ولكنها من ناحية أخرى كانت صاحبة الفضل فى الدور المتميز الذى لعبه المسيحيون العرب فى الدعوة للفكرة القومية العربية ذلك أن الشوام حاولوا إحياء التراث العربى واللغة العربية وذلك فى مواجهة اللغة التركية - وفى مكاتب هذه الإرساليات أتيح للمسيحيين العرب فى الشام فرصة الإطلاع والتتقيب فى تاريخ العرب، وآدابهم ولغتهم.. وإليهم يرجع الفضل فى القول بأن للعرب حضارة قبل الإسلام ثم ازدهرت بعد الإسلام وأن المسيحيين لعبوا دوراً

خلافاً في بناء الحضارة العربية مثل المسلمين وأنه لا يمكن أن يكون الطابع العام للحضارة العربية دينياً<sup>(١٠)</sup>. وظهر من أبناء الشام عدد كبير من الكتاب والمفكرين والأدباء الذين لعبوا دوراً كبيراً في حركة التنوير العربية أمثال أحمد فارس الشدياق وأديب إسحق وسليم النقاش وأمين شميل وشيلي شميل وسليم البستاني وشاره وسليم نقلا وسليم عنحوري وعبد الرحمن الكواكبي والشيوخ محمد رشيد رضا والأمير شكيب أرسلان واليازجي.

أما في المغرب العربي فكان أبرز رواد عصر التنوير العربي "خير الدين التونسي" الذي يرجع إليه الفضل في محاولة الاستفادة من إنجازات التقدم الأوروبي في المغرب العربي.

\* \* \*

إن ما أنجزه العقل العربي في عصر التنوير لا يقل عما أنجزه العقل الأوروبي في عصر التنوير..!

وإذا تذكرنا أن عصر التنوير الأوروبي استغرق ما يزيد عن قرنين من الزمان، القرن السابع عشر والثامن عشر بينما عصر التنوير العربي لم يستكمل قرناً واحداً، معنى ذلك نظرياً، إن العرب في بداية القرن الواحد والعشرين يفترض أن يكونوا في وضع أوروبا على مشارف القرن التاسع عشر.

لقد انتهى عصر التنوير العربي تقريباً بإعلان الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ وحتى ذلك الوقت كان العقل العربي قد حقق خلال التنوير الإنجازات التالية:

---

(١٠) محمد أنيس: الدولة العثمانية والشرق العربي، ص ٢٢٤.

أولاً: صياغة نسق خاص متميز من "الليبرالية العربية" فلم يكتف العقل العربى بأن يردد أو يبشر بالفرضيات الليبرالية كما طرحها عصر التنوير الأوروبي، وإنما أخذ يبحث فى التراث العربى والإسلامى عن أصول لهذه الأفكار ليسقى بها البذور الأوروبية، فتمت على الأرض العربية، ليبرالية (مهجنة) تحمل بصمات الفكر العربى والإسلامى وفى نفس الوقت لا تخفى (ملاحج) من منابعها الأوروبية.

لقد تمكن العقل العربى مثلاً من أن يزواج بين الشورى فى التراث العربى والإسلامى وبين الديمقراطية البرلمانية كما هى فى الليبرالية الأوروبية، وهكذا فى أكثر المجالات الأخرى.

ولقد كان أبرز ما تميزت به الليبرالية العربية تأكيدها على أن المصدر الأكبر للتخلف السياسى والظلم الاجتماعى هو فى احتكار السلطة فى يد جماعة سياسية. أو اقتصادية أو اجتماعية أو دينية، وأنه لا سبيل لتوسيع المجال الذى يعمل ويحرك فيه الناس أحراراً إلا بانتشار السلطة وتوزيعها، ولعل ذلك هو السبب الذى جعل الليبرالية العربية تركز على أهمية الحياة الحزبية وعلى التمسك باستقلال السلطات الثلاث عن بعضها البعض.

ثانياً: التبشير بالعقلانية وجعلها تياراً فكرياً يجعل للعقل فى الحياة العربية الأولوية فى الوصول إلى المعرفة، وقد فتح هذا التيار أبواب المجتمع العربى أمام مفاهيم جديدة رفضت مدلول النظام القائم المتصف بالثبات والجمود وانتقدت الأوضاع القائمة باعتبارها مناقضة للفهم الإنسانى الصحيح وأكدت على ضرورة تحويل المجتمع العربى على نحو يتقبله العقل.

لقد أشاعت العقلانية - على الأقل بين المثقفين العرب - أن المجتمع تحكمه قوانين ضرورية تحتم عليه أن يسير فى طريق التقدم وأن هذه القوانين

تتحقق بالجهـد والإرادة الإنسانية. لذلك تميز رواد الفكر فى هذا العصر بأنهم لم يقفوا أمام حدود الوعى بضرورة تقدم المجتمع العربى وإنما اشتركوا بالفعل فى النضال من أجل دفعه إلى الأمام.

وأخيراً فلقد تمكنت العقلانية من أن تجعل العقل العربى يتخلص من الاعتماد على "النقل" و "النصوص" و "الملخصات" و "المتون" تلك الظواهر التى سيطرت على العقل العربى طوال عدة قرون ماضية بحيث أوقفت العقل العربى عن التفكير وجعلته مجرد عقل "مقلد" يكرر ما يحفظه دون أن يضيف إليه شيئاً جديداً.. فجاءت العقلانية لتضع يد المتقف العربى على المنهج العلمى فى البحث – فلم يعد.. ينقل أو .. يحفظ "وإنما صار.. يحلل.. ويركب.. ويستنبط" وصولاً إلى الحقيقة العلمية.

ثالثاً: نجح عصر التنوير العربى فى أن يطرح على العقل العربى مفهوم (القومية) بما تنفيه من الفصل بين الدين والدولة سواء كان ذلك فيما تحقق من فصل الخلافة كمنصب دينى عن الخلافة كمنصب سياسى. ولقد أدت القومية فيما أدت إليه من نتائج فى المجتمع العربى إلى نمو الشعور القومى وأدرك الشعب العربى إلى حقيقة كونه أمة واحدة يملك اللغة المشتركة والتاريخ المشترك والتراث النفسى المشترك والأرض الواحدة والمصالح الاقتصادية المشتركة.. وأدرك العرب لأول مرة منذ الفتح الإسلامى أنهم ينتمون إلى قومية واحدة تفصلهم عن أخوتهم فى الدين وأن الاشتراك فى الدين لا يعنى الانتماء إلى قومية واحدة.

وهكذا أدرك العرب أنهم أمة أخرى تختلف عن الأمة التركىة التى تحتل الأرض العربىة تحت ستار الخلافة الإسلامىة. وكان هذا الوعى القومى البذرة الأولى التى أدت فى نهاية عصر التنوير إلى سقوط الخلافة فى تركيا ونهاية الدولة العثمانىة.



رابعاً: وقد نجح عصر التنوير فى إقامة بناء ثقافى جديد يقوم على اعتبار الثقافة نظرة عامة إلى الوجود والحياة والإنسان، وقد تتجسد فى عقيدة أو مذهب سياسى أو أثر فنى، وهى بناء قومى للمجتمع يحتوى داخله الدين والفن والتشريع والفلسفة. ونظام للقيم العلمية السائدة فى المجتمع، وقد أمكن على ضوء هذا البناء الثقافى الجديد إعادة بناء التعليم والأسرة، وصياغة فن وأدب جديدين بل وأعيد النظر فى التراث الثقافى العربى والإسلامى بمنهج علمى حديث قلب كثيراً من الحقائق، والمسلمات التى كانت تسود عصور ما قبل التنوير.

خامساً: وأخيراً فقد كان عصر التنوير تمهيداً وفى نفس الوقت جزءاً من ثورة اجتماعية كبرى فى المجتمع العربى تعدت آثارها الحياة الثقافية العربية إلى حياة المجتمع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والطبقية فقد هيات السبل لإزاحة المجتمع الإقطاعى القديم ولبناء المجتمع البورجوازى الجديد وعدلت الكثير من أشكال الدولة بحيث أضعفت قبضة أنظمة الحكم الاستبدادية.

\* \* \*

وباختصار... فإن عصر التنوير العربى كان بمثابة مرحلة انتقال ما بين عرب القرن الثامن عشر وما قبله. وبين عرب القرن العشرين بما يمثلته كل منهما من علاقات اجتماعية، وفلسفات، وعقائد، وأيديولوجيات سياسية، ونظام للقيم، وأسلوب للحكم.

## الفصل الثانى

المنهج العلمى فى كتابة السيرة النبوية

رغم كثرة الكتابات التى وضعت فى السيرة النبوية الشريفة، إلا أن سلسلة المقالات التى كتبها رفاعه رافع الطهطاوى فى صحيفة روضة المدارس المصرية بعنوان "نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز" تحتل مكاناً فريداً بين هذه المؤلفات وتعود هذه المكاتة إلى مجموعة من الأسباب الهامة:

وأول هذه الأسباب

إن كاتب المقالات هو رفاعه رافع الطهطاوى رائد الفكر العربى والإسلامى الحديث.. والرجل الذى قدر له أن يبذر بذور النهضة الفكرية ويخرج مصر والعالم العربى من ظلمات العصور الوسطى<sup>(١)</sup>.

ولقد ولد رفاعه رافع الطهطاوى فى عام ١٨٠١ بمدينة طهطا فى صعيد مصر من أسرة تنسب إلى جعفر الصادق ابن محمد الباقر بن على زين العابدين بن الحسين بن "البضعة الطاهرة فاطمة الزهراء بنت رسول الله سيدنا المصطفى صلى الله عليه وسلم"<sup>(٢)</sup>.

ولما بلغ السادسة عشرة جاء إلى القاهرة ليدرس فى الأزهر اقتداء بأخواله العلماء الشيخ فراج الأنصارى، والشيخ أبى الحسن الأنصارى، والشيخ محمد الأنصارى وهم الذين تولوا تربيته فى طهطا بعد وفاة والده.. وكان ذلك فى عام ١٨١٧م.. وفى الأزهر تتلمذ الطهطاوى على يد الشيخ حسن العطار الذى امتاز من بين أساتذة ذلك العهد بعقلية تقدمية تستطلع الحديث وتؤمن بالتطور.. لذلك أصبح العلم لديه معرفة توسع الفكر، ولا يكتفى بالاستظهار

---

(١) رفاعه رافع الطهطاوى، تخلص الأبريز فى تلخيص باريز تقديم د. مهدى علام

وأور لوقا، وأحمد بدوى، طبعة وزارة الثقافة، للقاهرة ١٩٥٨، ص ٣.

(٢) على مبارك، الخطط التوفيقية، الجزء ١٣، ص ٤٠.

والاجترار، والتكرار، فقد احتل التفكير في تدريسه محل الحفظ، واحتلت الحركة في حياته مكان الجمود، وأحس بضرورة تجديد الحياة العقلية في مصر<sup>(٣)</sup>.

ولقد مكث الطهطاوى في الجامع الأزهر طالباً نحو خمس سنوات من عام ١٨١٧ حتى عام ١٨٢٢.. وعمل بعد تخرجه مدرساً في الأزهر.. ثم واعظاً وإماماً في الجيش.. وفي ربيع عام ١٨٢٦ انتهز محمد علي باشا حاكم مصر في ذلك الوقت فرصة مرور السفينة الحربية الفرنسية لاترويت La Truite فكلف قبطاتها روبيرد Robillar أن يحمل معه إلى مرسيليا أربعين شاباً ليدرسوا في باريس.. فأشار الشيخ حسن العطار على محمد علي أن يضيف إلى الطلبة إماماً يمهّر على شؤون دينهم في تلك البلاد البعيدة. فلم يستطع محمد علي أن يرفض هذا الاقتراح، ورشح حسن العطار تلميذه رفاعة (إماماً للبعثة<sup>(٤)</sup>).. وفي باريس لم يكن مطلوباً من إمام البعثة أن يتعلم علوم الفرنسيين وأنظمتهم بل يكفي أن يؤدي وظيفة الإمامة لأعضاء البعثة وما إليها من الوعظ والإرشاد<sup>(٥)</sup>.. ولكن الطهطاوى أقبل على الدراسة بجهد وشغف فاق به زملاءه من طلاب البعثة الذين ذهبوا في الأصل للدراسة.. وقد وصل به الأمر أن اتخذ له معلماً خاصاً يعلمه الفرنسية على نفقته<sup>(٦)</sup>.. ولقد لفت ذلك انتباه "جومار Jomard" مدير البعثة فجعله موضع عنايته، وكان جومار مهندساً جغرافياً من علماء الحملة الفرنسية الذين أصطحبهم بوناپرت إلى مصر.. وهو الذي أشرف على نشر الكتاب الضخم الذي ضم دراسات علماء الحملة باسم

---

(٣) رفاعة للطهطاوى، تلخيص الأبريز، ص ٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٤، ٥.

(٥) عبد الرحمن الرافعي، عصر محمد علي، ص ٣٨٦.

(٦) علي مبارك، الخطط التوفيقية، الجزء ١٣، ص ٥٤.

"وصف مصر Description de l'Egypt" وقضى الطهطاوى فى باريس خمس سنوات (١٨٢٦-١٨٣١) عاد بعدها إلى مصر لينشر أول مؤلفاته تخلص الأبريز فى تلخيص باريز.. وفى مصر تقلد الطهطاوى العديد من المناصب فعمل مدرساً للترجمة بمدرسة الطب.. فمدرساً للترجمة أيضاً بمدرسة المدفعية. فمؤسساً وناظراً لمدرسة الألسن التى غدت بفضلله أشبه ما تكون بجامعة تضم كليات الآداب والحقوق والتجارة<sup>(٧)</sup>.. وعمل أيضاً مشرفاً على قلم الترجمة الذى الحق بعد ذلك بمدرسة الألسن ثم صار ناظراً للمدرسة الحربية بالقلمة، فناظراً لقلم الترجمة بديوان المدارس فعضواً بقومسيون ديوان المعارف الذى كان يوجه سياسة التعليم فى مصر.

وكان الطهطاوى أيضاً هو رائد الصحافة المصرية والعربية، فقد تولى رئاسة تحرير صحيفة "الوقائع المصرية" عام ١٨٤٢ وحولها من مجرد نشرة رسمية إلى صحيفة استكملت كل مواصفات الصحيفة الحديثة<sup>(٨)</sup>. كذلك تولى الطهطاوى رئاسة تحرير مجلة "روضة المدارس المصرية".. وهى أول مجلة ثقافية فى مصر والعالم العربى<sup>(٩)</sup>. وقد ظهر أول عدد منها فى عام ١٨٧٠، وفيها نشر مقالات نهاية الإجاز فى سيرة ساكن الحجاز على إعداد متفرقة.

---

(٧) د. حسين فوزى النجار، رفاعة الطهطاوى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ص ١٠٤.

(٨) د. عبد اللطيف حمزة، أدب المقالة الصحفية، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة، ص ١٠٨-١٢٩.

وفيليب دى طرازى، تاريخ الصحافة العربية، الجزء الأول، بيروت، للطبعة الأدبية، ١٩١٣، ص ٤٩.

(٩) د. عبد اللطيف حمزة، أدب المقالة الصحفية، ص ١٣٠-١٤٠.

د. إبراهيم عبده، تطور الصحافة المصرية: الطبعة الأولى، مطبعة التوكل، القاهرة.

وللطهطاوى كثير من المؤلفات والمترجمات منها "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز ومناهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية، والمرشد الأمين للبنات والبنين وأنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر، وتوفيق بن اسماعيل، والبدع المتقررة فى الشيع المتغيرة". وله العديد من المؤلفات فى الإسلاميات غير نهاية الإيجاز منها مثلاً فى إسمه تعالى المصور وإتصافه به حقيقة، وأنصاف غيره به مجاز.. وبقاء حسن الذكر باستخدام الفكر.. والقول السديد فى الاجتهاد والتجديد.

وثانى هذه الأسباب

إن هذه المقالات كانت ثمرة للتزاوج بين الحضارة الأوروبية وإنجازاتها العلمية والفكرية الحديثة، وبين العقل العربى المسلح بالثراث الإسلامى.. فقد كانت مقالات نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز.. أول دراسة وضعت فى السيرة النبوية فى العصر الحديث.. فقد انقطع المؤرخون عن كتابة السيرة على كثرة ما كتب فيها من قبل نيفا وأربعة قرون.. وكان كتاب "أمتاع الأسماع بما للرسول من خوله وحفدة ومتاع، للمؤرخ المصرى تقى الدين المقرئى فى منتصف القرن الخامس عشر الميلادى آخر ما كتب فيها.. ثم جاء رفاعة الطهطاوى فكتب هذه السيرة الجديدة فصارت من بعده تقليداً راسخاً من تقاليدنا الفكرية يؤدبها كل كاتب عربى كبير.. ولذلك لم يطرق مؤرخ من بعده ميدانها حتى كتب الدكتور محمد حسين هيكى "حياة محمد". فى عام ١٩٣٥.. وكتب الدكتور طه حسين على هامش السيرة.. وكتب العقاد عبقرية محمد.. وبذلك كان نهاية الإيجاز فتحاً جديداً فى تاريخ السيرة. وفى كتابة التاريخ الإسلامى على نمط حديث<sup>(١٠)</sup>.

---

(١٠) د. حسين فوزى للنجار، رفاعة للطهطاوى، ص ١٤٢-١٤٣.

ومما مكن الطهطاوى من كتابة هذا النمط العلمى الحديث للسيرة النبوية أن الأقدار هيأته ليكون همزة الوصل بين ثقافة الغرب وعقيدة الشرق.. فقد أدرك الطهطاوى بسفره إلى باريس. وبما ترجمه من الكتب والمؤلفات الغربية "ما ارتفع به الغرب فى سائر البلدان فى ذلك الوقت فأخذ يحدث ديار الإسلام على البحث فى العلوم البرانية والفنون والصنائع فإن كمال ذلك ببلاد الأفرنج أمر ثابت شائع.. والحق أحق أن يتبع، ولكن إعجابه بتقدم الغرب لم ينتقص من إيمانه بحضارة الشرق وثقافته وتراثه.. فهو لم يرث من إطلاعه على الثقافة الأوروبية شعوراً بالنقص يحمله على التنكر لمثله وتقاليده وأهله، ولا شعوراً بالاستعلاء يدفعه إلى العزلة والانطواء، والانفصال عن المجتمع الذى نشأ فيه.. فقد كان يرى أن البلاد الإفرنجية بلغت أقصى مراتب البراعة فى العلوم الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة أصولها وفروعها فى حين أن "البلاد الإسلامية قد برعت فى العلوم الشرعية والعمل بها. والعلوم العقلية، وأهملت العلوم الحكمية بجمالها.. لذلك فهو يعترف بأن الشعوب الإسلامية فى حاجة إلى كسب ما لا تعرفه وجلب ما تجهل صنعه.. ولكنه فى نفس الوقت يؤكد أن الإفرنج أنفسهم لا ينكرون أننا معشر العرب والمسلمين "كنا أسأذتهم فى سائر العلوم.. ويتقدمنا عليهم.. والفضل للمتقدم".. كذلك فهو لا ينسى أن يقرر أن هذه العلوم الجديدة التى تنفرد بها أوروبا ليست سوى علوم إسلامية نقلها الغرب عنا:

"هذه العلوم الحكمية العملية التى يظهر الآن أنها أجنبية هى علوم إسلامية نقلها الأجانب إلى لغاتهم من الكتب العربية" بهذا الوعى والإدراك لحقيقة الحضارة الغربية والتقدم الأوروبى الحديث باعتبار أنها قامت فى الأساس على الحضارة والتقدم العربى.. لم يجد الطهطاوى أية صعوبة فى أن

يلتزم بين تقاليده الإسلامية وما سلم من تقاليد الغرب وعلمه.. لذلك كان الطهطاوى هو أول من جمع بين نسبة الأزهر الحقيقية، واكتساب العلوم الأجنبية اللتين باتضمامهما إلى بعضهما صار هذا الشريف الجليل نافعاً لأوطانه، رافعاً ألوية العلم فى زمانه<sup>(١١)</sup>.

وثالث هذه الأسباب

أن مقالات نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز.. أول مؤلف عربى فى السيرة يضع من بين أهدافه الرد على الصورة المشوهة التى رسمها الكتاب الغربيون الذين كتبوا عن الإسلام.

فقد أطلع الطهطاوى بحكم سفره إلى باريس ومعرفته للغة الفرنسية.. وسعة إطلاع على المؤلفات الأوروبية على الكثير من هذه الكتابات التى تعرضت للإسلام ولنبية بغير الحق، وعلى سبيل المثال فقد قرأ الطهطاوى وهو فى باريس ضمن ما قرأ للفيلسوف (فولتير) مسرحية (محمد) التى امتلأت بالهجوم على الإسلام وعلى الرسول (ﷺ) وصحابته. ومهما قيل عن أن فولتير كان يستخدم (الإسلام) ستاراً لا يقصد من ورائه سوى مهاجمة البابا، ورجال الكنيسة الكاثوليكية فى ذلك الوقت.. فإن ذلك لا ينفى تشويه فولتير لحقيقة الإسلام ونبية.

كذلك فقد قرأ الطهطاوى من بين ما قرأ من مؤلفات الفيلسوف الفرنسى (مونتسكيو) مؤلفه الضخم (روح الشرائع).. ورغم إعجاب الطهطاوى بمونتسكيو لدرجة أنه أطلق عليه (ابن خلدون الأفرنج) إلا أنه رفض ما كتبه مونتسكيو فى كتابه (روح الشرائع) حيث ادعى أن الاستبداد صفة ملازمة الدين

---

(١١) صالح مجدى: حلية الزمن فى مناقب خدام الوطن، ص ٢٧.



الإسلامى.. فهو يقول أن الحكومة المستبدة أكثر ملاءمة للإسلام.. وأن الإسلام الذى لا يتكلم بغير السيف يؤثر فى الناس بروح الهدم التى أقامته<sup>(١٢)</sup>.

وكان الطهطاوى قد تصدى للرد على مونتسكيو فى عام ١٨٤٢ فى إحدى إفتتاحياته لصحيفة الوقائع المصرية التى كان يتولى رئاسة تحريرها فى ذلك الوقت، حيث يذكر أن "الإفرنج وبالأذات فيلسوفهم مونتسكيو يعدون الحكومات الإسلامية من قبل المطلقات التصرف، والحال أنها مقيدة أكثر من قوانينهم.. فإن الحاكم الإسلامى لا يخرج أصلاً عن الأحكام الشرعية التى هى أساس للقوانين السياسية، ولا تصاع الشريعة المحمدية، وتشعب ما يتفرع عن أصولها ظن من لا معرفة له أن ما يفعله حكام الإسلام لا وجه له فى الشرع.. وقل أن يقدم ملك إسلامى على ما يخالف صراحة كتاب الله وسنة رسوله"<sup>(١٣)</sup>.

ومن يتصفح مقالات "نهاية الإيجاز" يجد بين دفتيها ردوداً كثيرة.. وإن كانت غير مباشرة على العديد من المؤلفات الأوروبية التى كانت قد ظهرت حتى ذلك الوقت، وهو يرد عليها بالمنطق الذى يفهمه الأوروبيون.. أى الحجة فى مواجهة الحجة.. وهو فى ذلك كله يحرص على أن يخاطب عقل القارئ مستهدفاً الوصول به إلى درجة الإقناع العقلى الخالص بكل ما يطرحه من حقائق وآراء.

وتصل بنا الحقيقة السابقة إلى السبب الرابع والأخير لأهمية مقالات "نهاية الإيجاز" من بين ما كتب فى السيرة النبوية.. وهو نوعية المنهج الذى

---

(١٢) مونتسكيو: روح الشرائع، ترجمة عادل زعير، الجزء الثانى، دار المعارف القاهرة ١٩٥٤، ص ١٧٨-١٨١.

(١٣) صحيفة الوقائع المصرية، للعدد ٦٣٣ مقال بعنوان (تمهيد) غرة ربيع آخر سنة ١٢٥٨هـ (١٨٤٢م).

استخدمه الطهطاوى فى طرح القضايا ومناقشتها، وفى سرد الحقائق وتحليلها.

فقد طرّق الطهطاوى فى هذه المقالات المجهولة آفاقاً جديدة لم يطرّقها من سبقه ممن تصدّوا للكتابة فى السيرة النبوية.. إذ لم تزد غالبية كتب السيرة التى ظهرت قبل كتاب "نهاية الإيجاز" عن مجرد سرد تاريخى للوقائع والأحداث.

أما الطهطاوى فقد انفرد من بين كتاب السيرة باستحداث ثلاثة مناهج للبحث.. فقد استخدم المنهج العقلى فى تحليل وقائع السيرة وأحداثها بحيث قدم لنا السيرة النبوية من خلال المعرفة العقلية.. فهو لا يقصر المعرفة العقلية على الوقائع المادية وحدها، وإنما يمدّها أيضاً إلى مجالات العقيدة والإيمان.. فهو يحلّل الخواص والمعجزات التى أتى بها الرسول (ﷺ) ويخضعها للتحليل العقلى فيؤكدّها ويثبتها.. فيصير التسليم بها ليس مجرد تسليم وجدانى قائم على الإيمان وحده وإنما تسليم عقلى مبنى على الاقتناع أيضاً.

أن أهمية استخدام الطهطاوى لهذا المنهج فى مقالاته أنه كان يحى به التراث العقلى فى الثقافة العربية الإسلامية بعد أن طمس هذا التراث لعدة قرون سابقة.. وهى قرون الانحطاط العربية.. ففى عصر ازدهار الحضارة العربية كان علماء الإسلام يقولون بسلطان العقل، وكانوا إذا تحاكموا فإلى سلطان العقل، وإذا حاجوا فيحكم العقل.. وإذا تعارض دليل النقل، ودليل العقل لوجدوا تلويح دليل النقل بما يوافق عليه العقل أو عملوا بدليل العقل، وإذا تعارض حديث مع العقل اعتبروا الحديث مزوراً وغير صحيح<sup>(١٤)</sup>.

---

(١٤) قدرى حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، دار القلم، بيروت، ص ١٢.

وقد كان الطهطاوى من الذين يعتقدون أن القرآن والأحاديث قد حثت المسلمين على الاجتهاد فى المسائل الشرعية.. فالإسلام فى رأيه يجمع بين الدين والشرعة..

أما الدين فقد استوفاه الله فى كتابه. وأما الشرعة فقد استوفى أصولها ثم تحول للنظر الاجتهادى تفصيلها.. وقد وضع الطهطاوى كتاباً صغيراً سماه "بقاء حسن الذكر باستخدام الفكر" أكد فيه "أن بقاء الذكر بفضل العلم من أشرف الكمالات والجامع لفضيلتى المعقول والمنقول أفضل من المنفرد بواحدة منهما، والمنفرد بواحدة منهما الكامل فيها خير من غير الكامل فيهما قال العلماء الماضون لا أضل من نصف أصولى ولا الحن من نصف نحوى ولا أجهل من نصف فقيه ولا أقتل من نصف طبيب ولا أهدى من نصف معولى.. فالأول يفسد الأديان، والثانى يفسد اللسان، والثالث يفسد الأحكام الفرعية.. والرابع يفسد الأبدان والخامس يفسد الأصول الشرعية، فإن كثيراً ممن ينتسب إلى المعقولات عارض كثيراً من الكتاب والسنة، وأنكر ما وردت به الشرائع.. وذلك لكلال ذهنه ووقوف فهمه لما تمكن منه النظر فى علم المعقولات التى أتقنها لاحقاً فاختلطت عليه الأمور والتبست، وعلى هذا الوصف كان فلاسفة الحكماء، وغالب أهل المنطق.. وذلك لأنهم لما لم يتقنوا المعقول كل الإتيان، خاضوا فى الشرائع والأديان بالقول بأنها تخالف القواعد العقلية فلم يسعهم إلا ردّها أو تحريفها لتوافق المعقول. يزعمهم ولو أتقنوا المعقول لعلموا أن الشرع لم يرد بما يخالف العقل البتة فكثروا يطبقون الأحاديث على المعقولات<sup>(١٥)</sup>.

---

(١٥) رفاعة رافع الطهطاوى: بقاء حسن الذكر باستخدام الفكر، صحيفة روضة المدارس

المصرية، العدد الثالث، السنة الأولى، ١٨٧٠.

وفى كتاب آخر للطهطاوى باسم "القول السديد فى الاجتهاد والتجديد" نراه يؤكد أن "الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها"<sup>(١٦)</sup>.. وهو يرى أن المجدد للدين قد يكون من المجتهدين أو المقلدين بناء على أن التجديد للدين هو التقرير والتأييد للدين وليس مقصوراً على الاجتهاد والظاهر أنه يعم حملة العلم من كل طائفة وكل صنف من أصناف العلماء محدثين وفقهاء ولغويين".

ونميل إلى الاعتقاد بأن الطهطاوى كان يكتب الإسلاميات وبالذات "نهاية الإيجاز" وفى ذهنه أنه هو ذلك الرجل الذى هيأته الأقدار ليأتى على رأس القرن التاسع عشر ليجدد للأمة العربية والمسلمين أمر دينهم.. وهو إذا لم يكن يعتقد هذا الاعتقاد ونحن نرى أنه كان بالفعل هو ذلك المجدد للدين الإسلامى والثقافة العربية لا فى القرن التاسع عشر وحده.. بل فى تاريخ العرب الحديث كله، لما يعيشه العالم العربى اليوم من تقدم فى مختلف مجالات الحياة، قد بذر الطهطاوى بذره الأولى، ونحن اليوم نحظى ثمرة هذه البذور.

أما المنهج الثانى الذى ينفرد به الطهطاوى فى مقالات "نهاية الإيجاز" فهو استخدام (المنهج الاجتماعى) فى تحليل وقائع السيرة وأحداثها.. فهو لم يكتب بسرد أحداث السيرة سرداً تاريخياً مجرداً وإنما مهد لذلك بدراسة الواقع الاجتماعى والاقتصادى الذى كان قائماً فى شبه الجزيرة العربية قبل ظهور الدعوة الإسلامية ثم بعد ظهورها.. بل لقد انفرد الطهطاوى دون غيره من كتّاب السيرة بالتاريخ للحكومة الإسلامية على عهد الرسول (ﷺ) حيث رأى فى أعماله (ﷺ) ما وضع نواة للنظام الإسلامى فى الحكم والإدارة والتشريع.

---

(١٦) رفاة رافع الطهطاوى، القول السديد فى الاجتهاد والتجديد، صحيفة روضة المدارس المصرية، العدد السادس، السنة الأولى، ١٨٧٠.

ولكن المقالات لا تخلو من أجزاء كثيرة يستخدم فيها الطهطاوى منهجاً آخر مختلفاً عن المنهجين السابقين وهذا المنهج الثالث يقوم على التسليم المطلق بكل ما يتعلق بالرسالة السماوية.. أى ذلك الجزء المتعلق بالعقيدة الإسلامية فالطهطاوى يعتقد أن الإيمان اقتناع وجدانى ليس شرطاً أن يكون وليد النظر العقلى أو التأمل الفكرى.. وإنما هو إيمان يملأ القلب والوجدان.. فالعقل البشرى محدود القدرة لا يستطيع أن يحيط بكل أسرار الوجود وحقائقه فى حين أن القلب والوجدان يمكن أن يدرك كثيراً من هذه الحقائق والأسرار.. فالإيمان يقع فى هذه المنطقة.. منطقة القلب والوجدان، وعندئذ تكتشف أصالة الطهطاوى ومعاصرته فى نفس الوقت.. وذلك فى مزجه الخلاق وملاءمته بين العقل والقلب بين الإيمان والاقتناع.. وهو بذلك يكشف عن جوهر الثقافة العربية وعن عبقرية العقل العربى.. هذا العقل الذى استطاع أن يجمع بين المعرفة الوجدانية وبين المعرفة العقلية أو بين المادة والروح.. فالطهطاوى فى نهاية الإيجاز يتناول السيرة النبوية بعقله أحياناً.. وأحياناً أخرى يتناولها بقلبه، ولكنه فى الحالتين وصل بالقارئ إلى درجة الإقتناع الكامل بعظمة هذه السيرة العطرة.

إن مقالات نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز هى الجزء الثانى من مجلد ضخّم أراد به الطهطاوى أن يؤرخ لمصر منذ عصورها القديمة حتى عصر الخديوى إسماعيل وكان الكتاب الأول من هذا المجلد باسم "أنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر وتوفيق بن إسماعيل.. وفيه استوعب الطهطاوى تاريخ مصر القديم منذ عصر الفراعنة حتى الفتح العربى.. ولقد رأى الطهطاوى قبل أن يمضى فى كتابة تاريخ مصر الإسلامية بأن يؤرخ لصاحب الدعوة الإسلامية (ﷺ) نكتب "نهاية الإيجاز" فى سيرة ساكن الحجاز.. وهو بشرح ذلك فى مقدمة نهاية الإيجاز فيقول:

"أما بعد.. فلما صار الشراع فى الجزء الثانى فى أخبار مصر وتوفيق بن إسماعيل عن إلى أنه لا غنى عن تنويجه بالسيرة النبوية.. فانتقيت ذلك من صحيح كتبه المصطفوية فجأت بحمده تعالى جيدة الأسلوب تنفع أهل الوطن.."  
ثم يبين سر حماسه لكتابة هذه السيرة النبوية الشريفة فيقول:

وأيضاً كيف تخلو التواريخ الإسلامية المنيرة من السيرة الفاخرة لمسيد الدنيا والآخرة وكيف لا يقف اللبيب عاملاً عنه ولا يقدح الأديب فى فنّها ذهنه مع أن المؤرخين فى كل وقت يتنافسون فيها ويتسابقون إليها ويرددونها بالأسنتهم ويدونونها فى كتبهم ويحملها متقدمهم إلى متأخرهم ويدرسونها فى المساجد ويتذكرونها فى المشاهد ولا عجب من محب يروى مآثر حبيبّه ولا من صلب يتحف معشوقه بغزله ونمسيه.

ولقد بدأ نشر مقالات "نهاية الإيجاز" فى مجلة روضة المدارس المصرية فى سنتها الثالثة فى فصول متتابعة كمالحق للمجلة ابتداء من سنتها الثالثة، ويفسر الطهطاوى السبب فى نشر المقالات بهذا الشكل.. أى كفنصول فى روضة المدارس فيذكر "أن الجزء الأول يقصد أنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر وتوفيق بن إسماعيل — طبع بالمطبعة الكبرى، فقد بادر سعادة أفندم على باشا مبارك الغارس للنفايس بأفراد هذه السيرة تعجلاً للفائدة بطبعها فى روضة المدارس وهذا لا يمنع من طبع الجزء الثانى بالمطبعة العامرة عند تمامه ليكون صنو الأول فى حسن نظامه.

ولكن رفاة الطهطاوى توفى قبل أن يتم نشر المقالات كاملة فى روضة المدارس وترك مسموداتها لإبنة على فهمى رفاة الذى قام على هذه المسمودات يعيد قراءتها حتى أنجز نشرها كاملة فى روضة المدارس وكان ذلك فى سنتها الخامسة أى بعد وفاة الطهطاوى بعامين كاملين.

ولعل إدراك الطهطاوى أنه يكتب فى موضوع سبقه فى الكتابة فيه الكثيرون.. لذلك نراه لا يركز على الأحداث والتواريخ بقدر ما كان يبحث حول دلالات وأبعاد هذه الأحداث فهو عندما يتعرض لمولد الرسول (ﷺ) إذا بنا نراه يناقش عيسى (عليه السلام) فى قوله ومبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد.. فيؤكد الطهطاوى أن الرسول (ﷺ) سُمى فى بشارة عيسى باسم أحمد مع أن اسمه الذى سماه به جده عبد المطلب محمد رجاء أن يحمده فى السموات والأرض، وقد حقق الله رجاءه كما سبق فى علمه لأن أحمد فى الحقيقة أبلغ من محمد، كما أن أحمر وأصفر أبلغ من محمر ومصفر.. قال (ﷺ).. لى خمسة أسماء أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الماحى الذى يمحو الله بهى الكفر، وأنا الحاشر الذى يحشر الناس على قدمى، وأنا العاقب الذى ليس بعدى نبي.

وفى المقال الذى خصصه الطهطاوى للحديث عن "الإسراء والمعراج" نراه لا يكتفى بمررد القصة، ولا بالأراء المختلفة حولها، وإنما يحلل هذه الأراء مفنداً ما لا يقبله منها ثم يعلن رأيه واضحاً صريحاً فهو يقول:

"وقد اختلفت الناس فى كيفية الإسراء. فالأكثر من طوائف المسلمين متفقون على أنه بجسده (ﷺ)، والأقلون قالوا بروحه.. وهناك قول ثالث أن الإسراء كان بجسده إلى بيت المقدس وبروحه من بيت المقدس إلى السموات السبع. والصحيح أن الإسراء والمعراج كانا نقطة لا رؤيا.. والظاهر من قوله تعالى سبحانه الذى أسرى بعبد أنه أيقظ.. ففى قوله بعبد دليل على أن الإسراء والمعراج كانا بروحه وجسده لا بروحه فقط إذ العبد اسم للجسد والروح، كما قال أهل الهيئة أن الفلك الأعظم فى مقدار ما يتلفظ الإنسان بلفظة واحدة بقطع ألفا وإثنين وثلاثين فرسخاً وبما ثبت فى الهندسة أن ما بين طرفى قرص الشمس ضعف ما بين كرة الأرض مائة ونيفا وستين مرة ثم أن طرفها الأسفل يصل موضعها الأعلى على أقل من ثانية وهى جزء من ستين جزءاً من

الدقيقة وقد برهن في الأحكام أن الأجسام متساوية في قبول الأغراض فانه قادر على كل الممكنات فيقدر أن يخلق مثل هذه الحركة السريعة في بدن النبي أو فيما يحمله.

ثم يؤكد الطهطاوى أنه كما يستبعد في العقل صعود الجسم الكثيف من مراكز العالم إلى ما فوق العرش فكذلك يستبعد نزول الجسم اللطيف الروحاني من فوق العرش إلى مركز العالم فإن كان معراجہ (ﷺ) في ليلة واحدة ممتعا كان نزول جبريل من العشر إلى مكة في لحظة واحدة ممتعا ولو حكما بهذا الامتناع كان ذلك طعنا في نبوة جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

إن أهمية ما كتبه الطهطاوى حول والمعراج أنه يحاول أن يؤكد رأيه بما أطلع عليه من تطور في العلوم في عصره.

وفي الخاتمة المنشورة في مجلة روضة المدارس يذكر على فهمي رفاعة أن هذه الدراسة يقصد نهاية الإيجاز، وكتاب المرشد الأمين في تربية البنات والبنين "وكان الوالد قد أتم تمويدهم رحمة الله.. ولم يزل يصحح ما يلزم طبعه شيئا فشيئا إلى أن استأثره الله برحمته وتولاه.. فكان أحجام سابق براعته في مضمار التصحيح عن الأقدام عند الملزمة الرابعة والسكن من هذه السيرة يعنى عند قوله الفصل التاسع في ظواهر السنة التاسعة وما فيها من غزواته (ﷺ) فلم تأخذني في تتبع أثره لومة لائم وتتبع الباقي من مسوداته قراءة وتصحيحا حذفا وإثباتا قاصداً بذلك بر الوالد وثواب الحق الدائم ولم أصرح بنسبة ذلك إلى إلا لتكون عهدته على خوفاً على اسمه الشريف من أن ينسب إليه من منتقد سواء أصاب أم أخطأ نسبة تصحيف أو تحريف لا سيما وقد قوى عزيمتي على ذلك التصريح لى من نظارة ديوان المعارف المصرية بأن أكون على قدم الوالد في تجييز هذه الآثار العصرية، وحيث كانت هذه السيرة النبوية جزءاً من



التاريخ المسمى بتوفيق الجليل فى تاريخ مصر وتوفيق بن إسماعيل الذى كان قد شرع الوالد فى تأليفه بأمر حضرة ولى النعم الخديوى المعظم وطابق اسمه مسماه.. حيث تشرف عنوانه باسم صاحب الدولة ولى العهد حفظه الله وحرس علاه فلتبتهل إلى الله بنفس لإرادته الإلهية خاضعة فى أن يوفقنا لإتمامه إلى أن تستشرف على أفاق هذه الخديوية المصرية لتاريخ محاسن آثارها المصرية بدور أسفاره السافرة الساطعة". ويفهم من هذا الكلام أن الطهطاوى لم يقف بالكتابة. عند خلافة أبى بكر الصديق أو حتى عند خلافة المطيع العباسى، بل لقد انتهت عند الخديوى إسماعيل.. وهذا يظهر واضحاً فى قول على فهمى رفاعة فلتبتهل إلى الله بنفس لإرادته الإلهية خاضعة فى أن يوفقنا لإتمامه إلى أن تستشرف على أفاق هذه الخديوية المصرية لتاريخ محاسن آثارها المصرية.. ويعود على فهمى رفاعة فيؤكد هذه الحقيقة مرة أخرى عندما يذكر أنه "قد تم طبع هذه السيرة من تاريخ توفيق الجليل فى جزئين الجزء الأول منها طبع بالمطبعة الخديوية الكبرى وثانيهما وهو هذا الجزء يقصد نهاية الإيجاز طبع بمطبعة عموم المعارف الجليل الشأن ثم إذا وفقنى الله للإتمام، وكما فاز ببراعة المطلع يفوز ببراعة الختام يسوغ لى أن التمس من نظارة المعارف العمومية أن تساعدنى فى التحرير للمطبعة الكبرى الخديوية بما يتضمن إتباع الأمر الكريم الذى كان الوالد رحمه الله اعتمد به على طبع هذا التاريخ لتكون الأجزاء الباقية تابعة للجزء الأول المذكور الذى كان قد طبع فى المطبعة الكبرى ذات الحسن المشهورة..

ومن أهم مقالات "نهاية الإيجاز" هى التى خصصها الطهطاوى لوصف صفات الرسول (ﷺ).

فقد جمع (ﷺ) ما تفرق فى الأنبياء من مكارم الأخلاق.. فكان فيه (ﷺ) خاتم آدم.. وشجاعة نوح وخلة إبراهيم ولسان إسماعيل ورضى إسحاق

وفصاحة صالح وحكمة لوط ويشرى يعقوب وشدة موسى وصبر أيوب وطاعة  
يونس وجهاد يوشع وصوت داود وحب دانيال ووقار إلياس وعصمة يحيى  
وزهد عيسى.

ويأتى الطهطاوى بتفسير جديد لمعجزة الرسول (ﷺ)، فإن "أكبر  
معجزاته (ﷺ) القرآن الذى أعجز الإنس والجان وتحدى به بلغاء العرب  
وفصحاءهم". ولقد خص الله كل نبي بنوع من المعجزات ولكن ذهب كل نبي  
بمعجزاته ولم يبق لها أثر ظاهر خلا للروايات عنها والأخبار.. وأبقى لنا  
(ﷺ) القرآن معجزاً خالداً بين ظهرانينا إلى يوم القيامة بعد ذهابه لا تتكسف  
شمسه ولا تنوى زهراته.

وهناك خلاف حول التاريخ الذى انتهت عنده مقالات "نهاية الإيجاز"  
فى سيرة ساكن الحجاز ويبرز فى هذا المجال وجهتا نظر، يمثل الأولى  
القول بأن الطهطاوى قد وقف فى نهاية الإيجاز عند وفاة الرسول (ﷺ) وبده  
خلافة أبى بكر الصديق<sup>(١٧)</sup>. أما وجهة النظر الأخرى فتتميل إلى القول بأن  
الطهطاوى توسع فى هذه الدراسة حتى وصل إلى خلافة "المطيع" وهو  
الخليفة الثالث والعشرين من خلفاء الدولة العباسية (٩٤٦-٩٧٤هـ).. وأن  
ابنه على فهمى رفاة قد شمر عن ساعد الجد والاجتهاد فى تكميله على  
حسب المراد بعد أن استأذن فى ذلك وتصدى له بالتمام<sup>(١٨)</sup>.. ولكن الدراسة  
كما نشرت فى روضة المدارس تقف كما رأينا عند وفاة الرسول (ﷺ).. فهو لم  
يتعرض لخلافة أبى بكر الصديق ولا لمن بعده من الخلفاء الراشدين أو الخلفاء  
الأمويين أو العباسيين ولكن إذا ما تفحصنا بعناية الخاتمة التى أضافها على

(١٧) جمال الدين الشبلى، للتاريخ والمؤرخين، ص ٨٣.

(١٨) صالح مجدى، حلية الزمن فى منال خاتم الوطن، ص ٦٣-٦٤.

فهى رفاة لمقالات "نهاية الإيجاز" فسوف نكتشف العديد من الحقائق التى تزيج الستار عما خفى من أخبار هذه الدراسة فففىها فقول على رفاة: وأما هذه السيرة التى هى بمثابة الجزء الثانى من ذلك الكتاب.. فقد استصوب طبعها على حداثها فى مطبعة روضة المدارس لما حوته سيرته (عليه السلام) من العجب العجاب".

أن هذا فعنى أن هناك أجزاء أخرى كتبها رفاة الطهطاوى بعد نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز.. وللأسف فإن هذه الأجزاء ضائعة.. وهى بذلك تعتبر خسارة كبيرة ولعل العثور عليها ودراسها وتحليلها فمكن أن فكشف لنا عن جوانب جديدة من فكر رفاة رافع الطهطاوى.

ولمقالات "نهاية الإيجاز" فى سيرة ساكن الحجاز مزة أخرى بالإضافة إلى كل ما سبق فجعله من أهم ما كتب للطهطاوى.. فقد كان آخر مؤلفاته.. وبالتالى فإنه فصور لنا ما وصل إليه أسلوب الطهطاوى فى فن الكتابة.. وخاصة إذا ما قارناه بأسلوبه فى كتبه الأولى وبالذات تلخيص الأبريز فى تلخيص باريز.. فقد كان أسلوب الطهطاوى فى كتبه الأولى ومقالاته أميل إلى استخدام ما كان شائعاً فى عصره من غلبة السجع والتشبيه والاستعارة والتمثيل.. إذ كان كتاب عصره مولعين بالبديع على صورة فاسدة من طريقة القاضى الفاضل ومن سبقه من أدباء العربية كالحريرى، وبديع الزمان، وغيرهما.. فإذا أضفنا إلى ذلك أن كتاب هذا العصر لم تكن لهم مثل ثقافة ولا موهبة للقاضى الفاضل أو للحريرى، أو بديع الزمان.. لذلك جاءت كتاباتهم أقرب إلى التقليد منها إلى الابتكار.. فكانت سقيمة الأسلوب سخيفة المعانى ذات نسيج فنى ردى فثير فى كثير من الأحيان ضحك للقارئ المعاصر وسخريته.

لما فى نهاية الإيجاز.. فقد قل استخدام الطهطاوى للمحسنات اللفظية كثيراً حتى كانت تختفى فى بعض الأجزاء تماماً.

وفى هذه المقالات وضع الطهطاوى الأساس الأول للأسلوب الحديث فى الكتابة بالعربية وهو أساس قائم على توخى البساطة والسهولة والابتعاد عن التعقيد والتعذر.. والتحرر الكامل من قواعد الزينة اللفظية.

إن مقالات نهاية الإيجاز فى سيرة مياكن الحجاز يمكن أن نقول عنها ويدون أن نتهم بالتجاوز أنها تقف فى صف واحد، إن لم يزد مع أهم المؤلفات التى أبدعها العقل العربى فى تاريخه الحديث.

## الفصل الثالث

أول مدينة عربية فاضلة  
في العصر الحديث

من المعروف تاريخياً أن العقل العربى قد عرف الفكر اليونانى<sup>(١)</sup>..  
مرتئين: الأولى فى القرن الرابع الهجرى فى "أراء أهل المدينة الفاضلة" لمحمد  
أبى نصر الفارابى (٨٧٠-٩٥٠م)..<sup>(٢)</sup> والثانية فى العصر الحديث فى "أم القرى"  
لعبد الرحمن الكواكبى (١٨٥٤-١٩٠٢م).

ولكن هناك مدينة فاضلة أخرى مجهولة فى الفكر العربى الحديث سبقت  
فى ظهورها مدينة الكواكبى الفاضلة وقد صاغها المفكر السورى أديب إسحق  
وسماها "العصر الحديث"<sup>(٣)</sup> وذلك أثناء إقامته بمصر عام ١٨٧٩ وهى بذلك  
تعتبر أول مدينة فاضلة فى الفكر العربى الحديث<sup>(٤)</sup>.

وأديب إسحق.. ولد بدمشق عام ١٨٥٦ ودخل مدرسة الآباء العازاريين  
حيث تلقى مبادئ اللغتين العربية والفرنسية ثم انتقل إلى بيروت وهو صلبى فى  
الخامسة عشرة من عمره.. وتعرف وقتها بطائفة من رجال الأدب وكانت له  
معهم مناقشات ومساجلات مشهورة.. وقد بدأ اشتغاله بالكتابة فى جريدة (التقدم)  
البيروتية وذلك بعد نشأتها بقليل.. وجدد فى هذه الجريدة وملاها بالكثير من  
مقالاته الأدبية واشترك فى جماعة (زهرة الآداب) وكان له فيها محاضرة هامة  
عن (الحرية) وفى بيروت ترجم رواية (أندروماك) لراسين.. ثم سافر إلى  
الإسكندرية وفيها ترجم رواية (شرلمان) وأعاد النظر فى (أندروماك) ولقيت  
الروايتان رواجاً عظيماً<sup>(٥)</sup>.. ثم انتقل إلى القاهرة حيث اتصل بجمال الدين

---

(١) كلمة يوتوبيا وهى مشتقة من كلمتين يونانيتين معناها لا يوجد فى أى مكان.

(٢) صحيفة مصر، ١٩ يوليو، ١٨٧٩.

(٣) هذا الفصل تطوير وتعديل لأحد فصول دراستنا التى حصلنا بها على درجة  
الماجستير من قسم الصحافة، جامعة القاهرة، عام ١٩٧٣، فى موضوع "تطور  
الفكر الليبرالى ومفهومه فى الصحافة المصرية".

(٤) د. عبد اللطيف حمزة، أدب المقالة الصحفية فى مصر، الجزء الثالث، ص ١١، ١٢.

الأفغانى وحضر دروسه فى المنطق والفلسفة وتوسم فيه الأفغانى النجابة وحسن الكتابة<sup>(٥)</sup>. وأوعز لديه يومئذ أن ينشئ جريدة (مصر) فقام بإنشائها عام ١٨٧٧م ونقل مقر الجريدة إلى الإسكندرية وشاركه فى تحريرها سليم النقاش ثم اشترك الإثنان بإيعاز من الأفغانى أيضا - فى إصدار جريدة (التجارة) وشارك أديب أيضا فى تحرير القسم الفرنسى لجريدة (مصر القاهرة) وله فيها بحوث قيمة أهمها بحث بعنوان (مكون الأمة المصرية إزاء التاريخ).. وقد استمرت (مصر) و (التجارة) فى الصدور حتى أغلقنا بعد نجاح التدخل الأجنبى فى مصر وما نتج عنه من عزل الخديوى إسماعيل وتولية ابنه توفيق.. ثم ما كان من قيام توفيق بكفالة وزارة شريف باشا الدستورية<sup>(٦)</sup>.. وإقامته لحكم استبدادى صريح استهله بطرد الأفغانى من مصر.. ثم حاول خنق كل روح للمعارضة فامتدت يده للصحف بالإغلاق والتكيل.. وكأنت (مصر) و (التجارة). هما أول ضحايا هذه السياسة.. وبعدها ذهب أديب إسحق إلى باريس وهناك أصدر جريدة (مصر القاهرة) وكتب على صدرها شعار (مساواة - حرية - إخاء) ولعل هذا الشعار يفسر لنا طبيعة الدور الذى لعبه أديب إسحق فى الفكر العربى الحديث.. فقد كان صاحب الفضل الكبير فى نقل الآراء النظرية والأفكار التى تمخضت عنها الثورة الفرنسية وتقديم خلاصة منها للقارئ العربى<sup>(٧)</sup>.

(٥) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستلا الإمام، ص ٤٥.

(٦) محمد خليل صبحى، تاريخ الحياة اللياقية فى مصر، الجزء الخامس، ص ٩٩-

١٠٦، وعبد الرحمن الرافعى، الثورة العربية والاحتلال الإنجليزى، ص ١٩.

(٧) أديب إسحق، الدرر، ص ٢٩٤، ٢٩٩، ولحمد أمين زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، ص ٣٠٧.

ولقد نشر أديب إسحق تصوره للمدينة العربية الفاضلة على صفحات جريدة (مصر) تحت اسم (العصر الجديد)<sup>(٨)</sup> وفيها يتخيل الكاتب حكيماً ألقاه أمر الاستبداد والفساد والعسف في المجتمع العربي فرقد حزناً بائساً ثم إذا به يستيقظ فجأة على صوت جلبة عظيمة فرأى: "الوفا من الناس ينادون بأصوات مرتفعة: وأعجابه إنا أمة عظيمة ولا قوة لنا وأرضنا مخصصة ولا نجد القوت.. نشغل ولا نجنى ثمرة الاجتهاد.. ونؤدى الضرائب الباهظة فلا تعد كافية.. ونحن في سلم خارجي وحرب داخلية فمن هو ذا العدو الخفى الذى يسلب أموالنا ويفسد أحوالنا - ثم رقى أحدهم مرتفعاً في ذلك المحفل وقام فيهم خطيباً فقال: ارفعوا في هذا المقام لواء ودعوا إليه الذين يخدمون الهيئة الاجتماعية بالأشغال النافعة يظهر لكم العدو الخفى.. فانتشر ذلك اللواء ودار من حوله أهل الاشتغال فانقسم الجمع قسمين.. وكان السواد الأعظم في جانب اللواء إلا أن عليهم علائم التعب والعناء والفتور والشقاء - وعلى أولئك - الذين من غير جانب اللواء أمارات العز والسعة وإليها.. ولما تقابل الفريقان قالت الكثرة - الفقيرة - للفتنة القليلة - الغنية - ما بالكم انفصلتم عنا وأنتم منا فقالوا نحن لم نوجد لنشتغل ولكن بنعتنى بأموركم.. فقالت العامة: رويدكم انتعب وتنعمون ونغرس وتجنون.. تجمعون منا الثروة وتسمون ذلك عناية فما لكم لا تتألفون أمة مفردة لنرى كيف يكون قوامكم.. فقالت النبلاء: ألا تذكرون أيادى آبائنا العظام وما لهم في بلادكم من الآثار الجسام أو لا تعترفون بالسلطة الشرعية إذ أن ما يرومه الملك تأمر به الشريعة. فأجابوا: يا أيها المتحيزون الموالون أن الملوك لا تزوم إلا سلامة الجمهور والشريعة لا تأمر إلا بالمساواة فاستسلط المتحيزون من الجند غيظاً وقالوا: لقد فتنت العامة فلا بد من أرجاعها إلى الطاعة عنوة فيا أيها الجند قاتلوهم حتى يطيعوا.. فصاحت الجند: إنا أيضاً من

(٨) صحيفة مصر، ١٩ يوليو، سنة ١٩٧٩.



الأمة فأين العدو وحينئذ نادى الفئة القليلة: لقد خاب الأمل فقالت العامة: بل لقد تم وحصل النجاح وانتبهنا من رقدة الغفلة فلا تدوم الفتنة ولكننا نلتصم الحرية وما الحرية إلا العدل.. ثم قام خطيب الجماعة فقال: يا قوم لا يحسن الاكتفاء بالنجاة من الظالمين بل يجب علينا منع وجود غيرهم فإنا بنو الإنسان قد أرتنا التجارب أن كلامنا يميل إلى السلطة ويجنح إلى الأثرة. فلا بد لنا من وضع الحدود لأفعالنا وحقوقنا وتلك مهمة تستغرق وقت الإنسان بجملته فلا نستطيع النهوض بها مع اشتغالنا بغيرها فانتخبوا جماعة منكم ينقطعون إليها ويقتصدون من الشغل عليها وفوضوا إليهم أن يصنعوا لنا حكومة ويسنوا قانوناً واجعلوهم وكلاء آرائنا ونواب مصالحنا.

فاستصوبت الأمة ذلك وانتقت من نبهانها جماعة غير قليلة ثم قالت لهم: كنا إلى الآن فى جمعية تألفت على حكم الاتفاق فلم تعش بها الحدود ولم تعرف الحقوق حتى ساءت حالنا وعظيم اختلالنا وقد نجونا من تلك الحال رغبة فى الانتظام وانتخبناكم لتضعوا لنا أحكاماً فتدبروا فى الأمر لتعلموا كيف ينبغى أن تكون مواضعه وشروطه وما هى الغاية من الاجتماع الإنسانى وما هى حقوق كل أعضائه وواجباته وبعبارة ثانية ضعوا لنا قانوناً عادلاً وأنشئوا فينا حكومة جديدة".

فوقف أولئك الوكلاء صفوفاً على شكل نصف دائرة ورأوا أن لا بد لهم من رئيس يرعى أحكامهم ويضبط زمامهم فاختاروا لأنفسهم زعيماً فكان هو الرئيس أو الوالى أو الأمير أو الملك ولما تم انتظامهم على هذه الصورة قالت الأمة: يا أيها الرؤساء لا تنصوا أن القوة التى حولناكم إنما هى قوتنا وأنه ينبغى لكم أن تكونوا أول التابعين لما تضعون من القوانين والحال أخذ أولئك الرؤساء فى القيام بما انتدبتهم الأمة إليه وبعد البحث والتدقيق ظهر لهم مبدأ الحق الكلى فقام زعيمهم فى الجماعة وقال: إنى أتلو عليكم أصل كل عدل وكل حق طبيعى:

أن العناية قد منحت جميع الناس أعضاء ومشاعر متساوية وجعلت متماثلة  
فصرحت بذلك أنها تمنح لهم حقوقاً ومشاعر متوازية يتصرفون بها فيما  
يملكون وأن الناس على اختلاف أحوالهم سواء في حكم الطبيعة.. وكذلك جعلت  
لكل الناس وسائل كافية لتحصيل حاجاتهم الطبيعية فصار من المقرر البديهي  
أنها أوجدتهم مستقلين بعضهم عن بعض وأبدعتهم أحراراً لا يتعين على أحد  
منهم الخضوع للآخر بل كل منهم يملك وجوده الذاتي ملكاً مطلقاً. ز فتبين من  
ذلك أن المساواة والحرية من لوازم الوجود الإنساني وقواميس الحكمة الإلهية..  
ولما كان كل من الناس مالكا لوجوده الشخصي لزم من ذلك أن تكون الحرية  
من شروط الملازمة التي لا ينفصلها ميثاق ولا يحلها عهد وكذلك لما كان  
الإنسان مساويا لغيره من بني نوعه وجب أن يكون ما يأخذه مساويا لما يعطيه  
وبذلك يتبين أن الحرية مشتملة على العدل الموجب للمساواة"<sup>(٩)</sup>.

"وبناء عليه فالمساواة والحرية هما الدعامتان الطبيعيتان لكل اجتماع  
إنساني، فهما المبدأ الضروري الأصلي لكل قانوني.. ولكل حكومة نظامية".

"ثم قال الخطيب الرئيسي: إن هذا التغير يوجب الرجوع إلى الحالة  
الطبيعية فهل ترضون بذلك ؟

فتقدم أفواج الأمة أفواجا وطرحوا بين أيدي الرؤساء آثار امتيازاتهم  
وثرواتهم المغتصبة قائلين: بيلوا لنا قوانين المساواة والحرية فإننا لا نروم أن  
نملك شيئا إلا بحكم العدل ولا نطالب إلا أن يكون قانوننا وشعارنا.. المساواة  
والعدل والحرية".

وإلى هنا انتهت أحلام – الحكيم – وعلق عليها أديب إسحق قائلا:

"ذلك هو بيان العصر الجديد - مستمد من قبض الحكمة الغربية.. بسطناه تفاؤلاً بالخير.. وليكون نموذجاً لنا فيما نعالجه الآن من إصلاح القوانين وتنظيم الأحوال وإقامة الأمور"<sup>(١٠)</sup>.

إن هذا العمل الفكرى الهام.. والمجهول فى نفس الوقت.. ينتمى فى رأينا إلى تيار الفكر اليوتوبى أو الطوباوى منذ "جمهورية أفلاطون" .. و "مدينة الله" للقديس أوغسطين و "أراء أهل المدينة الفاضلة" للفارابى.. و "نظام جمهورية يوتوبيا الجديدة" لتوماس مور.. و "مدينة الشمس" لتوماس كامباتيلا.. و "أطلانطس الجديدة" لفرانسيس بيكون<sup>(١١)</sup>.

وكان الفكر اليوتوبى يعبر عن رغبة كتابه فى إيجاد مجتمع أمثل يسوده العدل والمساواة والحرية وتخفى منه كافة أشكال ومظاهر الظلم والتحكم والقتل.. تلك الأفكار التى كانت تعانى منها المجتمعات التى كانوا يعيشون فيها وتدور معظم هذه اليوتوبيات حول أفكار اشتراكية تحقق أكبر قسط من العدل الاجتماعى وترمى إلى استقرار نظام الحكم وقيام حكوماتصالحة محل الحكومات الدكتاتورية المستبدة<sup>(١٢)</sup>.

وبتحليل هذا الأثر الفكرى سوف نلاحظ أنه رغم أن أديب إسحق لم يكن مفكراً اشتراكياً.. وإنما هو مفكر ليبرالى.. فإن هذا لم يمنعه من أن يستلهم التراث اليوتوبى الأوروبى فى محاولته الجديدة لخلق أول يوتوبيا عربية فى الفكر العربى الحديث - عرفت حتى الآن - وهو يعترف بذلك فيقول:

---

(١٠) المصدر السابق.

(١١) د. حامد ربيع: مجلة الهلال، فبراير سنة ١٩٧٣.

(١٢) د. مصطفى الخشاب: النظريات والمذاهب السياسية، ص ١٥٤.

و.. كارل لايبكر: المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، ترجمة: شفيق

غريال، ص ٨٦، ٢٢٥.

"ذلك هو بيان العصر الحديث مستمد من فيض الحكمة الغربية" فهو متأثر إذن في هذه التجربة الفكرية الجديدة بما سبق وقرأه من الفكر اليوتوبى الأوروبى. ولعل هذا هو الذى جعل أديب إسحق (الليبرالى) لا يكتفى بأن يأخذ من التراث اليوتوبى الشكل فقط. أى مجرد فكرة الحلم بمدينة فاضلة.. وإنما امتد تأثره أكثر من ذلك فأخذ منها بعض الأفكار الاشتراكية فهو يفرق بين "الذين يخدمون الهيئة الاجتماعية بالأشغال النافعة، وبين الذين لا يخدمون الهيئة الاجتماعية أو على حد قوله "العدو الخفى" ولقد جعل فى الجانب الأول الذين "عليهم علامات التعب والعناء والفقر والشقاء" وجعل فى الجانب الثانى الذين تبدو عليهم "أمارات العز والسعة والهناء" فهو هنا يجعل المجتمع طبقتين: طبقة الفقراء وهم الأكثرية المستغلة.. وطبقة الأغنياء وهم الأكثرية المستقلة.. ثم هو يدعو إلى ثورة الفقراء على الأغنياء للقضاء على استغلال الأغنياء للفقراء ويجعل جماهير الفقراء تهتف بعد أن حققت أنتصارها: "ما الحرية إلا العدل".

ولكن يوتوبيا أديب إسحق تطرح فى الأساس كل فرضيات الفكر الليبرالى.. فهو يأخذ عن مونتسكيو قوله أن ما من فرد يتمتع بسلطة أو ويميل إلى التعسف فى استعمالها لذلك لا بد من قانون يحد من هذه السلطة<sup>(١٣)</sup>.. فيقول أديب إسحق: "إننا بنو الإنسان قد أرتنا التجارب أن كلامنا يميل إلى السلطة ويجنح إلى الأثرة فلا بد لنا من وضع الحدود لأعمالنا وحقوقنا".

وأديب إسحق يأخذ عن جان جاك روسو فكرة العقد الاجتماعى عندما يقول: "لقد كنا إلى الآن جمعية تألفت على حكم الاتفاق".. ثم فى تأكيد على سيادة الشعب.. وأن هذه السيادة فوق سيادة القانون وفوق سيادة الحكومة.. إذ

(١٣) مونتسكيو: روح الشرائع، ترجمة: عادل زعير، الجزء الأول، ص ١٨:

يقول أديب إسحق "قالت الأمة أيها الرؤساء لا تنسوا أن القوة التي خولناكم إنما هي قوتنا. وأنه ينبغي لكم أن تكونوا أول التابعين لما تصنعون من القوانين".

وهو يأخذ عن روسو أيضاً قوله أن الفرد لا يمكن أن يتنازل عن حريته مطلقاً<sup>(١٤)</sup> فيقول: "لزم من ذلك أن تكون الحرية من شروط الملازمة التي لا ينقضها ميثاق ولا يحلها عهد" ثم يأخذ عنه أيضاً دعوته بوجوب "الرجوع إلى الحالة الطبيعية التي نشأ عليها الإنسان".

ولقد استطلق أديب إسحق زعيم الجماعة في طرح ما يشبه الدستور الأساسي للمجتمع الفاضل الذي يريده أديب "أتلو عليكم أصل كل حق طبيعي".. وفي هذا الدستور استطاع أديب إسحق أن يعيد صياغة الفكر الليبرالي في كلمات قليلة فبدأ من أن "العناية قد منحت لجميع الناس أعضاء متساوية.. فصرحت بذلك أنها تمنح لهم حقوقاً متوازية وأن الناس على اختلاف أحوالهم سواء في حكم الطبيعة، ثم أضاف: كذلك جعلت لكل من الناس وسائل كافية لتحصيل حاجاته الطبيعية فصار من المقرر البديهي أن لا يتعين على أحد منهم الخضوع للآخر بل كل منهم يملك وجوده الذاتي ملكاً مطلقاً"..

ثم ينتهي من كل ذلك إلى النتيجة الهامة: "فيتبين من ذلك أن المساواة والحرية من لوازم الوجود الإنساني".. ثم يضيف: "فالمساواة والحرية هما الدعامتان الطبيعيتان لكل اجتماع إنساني فهما لذلك المبدأ الضروري الأصلي لكل قانون ولكل حكومة نظامية".

وخلال قيام أديب إسحق بصياغة مدينته الفاضلة.. نراه يتعرض لعدد من القضايا الهامة التي شغلت العقل العربي في القرن التاسع عشر.. ومن هذه

---

(١٤) د. بطرس غالي، ود. محمود خيرى عيسى: "المدخل في علم السياسة"، ص ٢٨٥-

التضاييا معالجته لازمة نظام الحكم فى المجتمعات الشرقية.. وخاصة المجتمعات العربية فهو يقول مثلاً أن أسوأ ما فى المجتمعات الشرقية (وكثيراً ما كان يقصد بكلمة الشرقية أنها المجتمعات العربية) هو: تهاقت الولاة والحكام على الاستبداد متظاهرين بمظاهر الحرية" ويتساءل: أليس من الوهم بل من الجهل المخجل أن يقال لنا فى الشرق.. فى عصر الاجتماعيين والديمقراطيين أن نسبة الأمة إلى الحكومة كنسبة الأرجل إلى الرأس.

وسبب تأخر الشرق فى رأى أديب هو فى وجود الاستبداد.. بينما وجود الحرية هو السبب فى تقدم الغرب فهو يقول أن تدهور الشرق مرجعه "ما استقر فيه من الجهل وما استتب من الظلم والاستبداد" ويعلل تقدم الغرب: "بما استقر وتقرر فيه من العدل وما وفر من أسباب الإصلاح" ثم دعم رأيه قائلاً "أليس من المقرر المعلوم أن التمدن هو عبارة عن إقامة أمر الحرية الذاتية والتعاونية وصيانة التقدم المعنوى فى الهيئة الاجتماعية أو ليست الحرية عبارة عن إجراء أحكام العدل فى جميع الأعمال الإنسانية".

ويحمل أديب إسحق حكام الشرق وزر ما تعاقبه شعوب الشرق فى ذلك الوقت من تدهور وانحلال: "إن استبداد ملوك الشرق واستئثارهم بالمنافع هو العلة الحقيقية فى سقوط دولهم واختلال مواردها وتلاشى أحوالها" وعلاج ذلك فى رأيه هو: "الإصلاح المستمر المبني على قانون يحفظ نظامه ويرعى أحكامه ليستقيم به أمر العدل الموجب للنجاح وتحسم أسباب الظلم المؤذن بخراب العمران ولا يحصل ذلك إلا بالحرية الذاتية والمساواة التى ترفع العدوان عن الناس فلا ينقيضون عن السعى فى الاكتساب والمصالح فإنه لا عز للملك إلا بالرجال ولا قوام للرجال إلا بالمال ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة، ولا تحصل العمارة إلا بالعدل وما العدل إلا الحرية والمساواة".

ولعلنا نلمح فى الفقرة الأخيرة تأثير أديب إسحق الواضح برفاغة الطهطاوى فهو هنا يستعيد تقريباً جملة سبق للطهطاوى أن قالها فى كتابه تخلص الأبريز فى تلخيص باريز.. إذ يقول:

"لا سلطان إلا برجال ولا رجال إلا بمال ولا مال إلا بعمارة ولا عمارة إلا بعدل" (١٥).

وقد وصل أديب إسحق إلى الحد الذى طالب فيه بالثورة.. حيث بات يرى أنه ليست هناك وسيلة للقضاء على الاستبداد فى المجتمعات العربية سوى الثورة فهو يقول: "فإما أن يبدد الشرق بأتوار الحرية ظلمات الظلم ويقطع بسيوف العزم علائق الاستبداد ويهدم بأيدي العلم سجون الاستبداد فيعود إلى سابق شأنه ومجده الباسق وأما أن يستمر على حالة راضياً بوجود يشبه العدم".. فالشئ الوحيد الذى ينقذ الشرق من محنته فى رأى أديب إسحق هو: "ضرب الاستبداد فى أركان سلوته فلا يبقى له فى الزمن من ذاكر".

ويرى أديب إسحق أنه "لما كان الأفراد فى رأى موجباً للزيف فى أكثر الأحوال والعجز عن النهوض بكثير من الأمور اتخذ المرووس فى الهيئة الاجتماعية أعواناً ومشيرين يخلصون له النصيح ويقومون أود آرائه غير قاصدين بذلك ألا تمكين السطوة وتعظيم أمر الاستبداد. فلما انتبهت الأمة من رقبتها وعلمت أن علة الارتباط فى الاجتماع إنما هى تبادل الحقوق والواجبات بين الرئيس والمرووس.. فكانت الحكومة الثورية وأنشئت مجلس الوكلاء أو النواب والمبعوثين المعروفة الآن عند الأوروبيين باسم بارلمنتو".. وهو يرى: "أنه لما كانت قوة الأمير قائمة بالأحكام وهذه منحصرة فى القوانين التى هى عبارة عن إدارة الأمة من ذلك أن لا يكون للأمير حكم إلا بموافقة الأمة بجملتها".

---

(١٥) رفاغة رافع الطهطاوى: تلخيص الأبريز فى تلخيص باريز، ص ١٤٠.

والشكل الذى يرى أديب إسحق أنه الملائم لمشاركة الأمة فى الحكم هو: "إن تجتمع مرة فى العام أو فى الخمسة لتختار من نبيائها أشد حرصاً على مصلحتها ورغبة فى منفعتها.. فكان النواب وعقدت مجالسهم فصارت من لوازم الحكومات المقيدة القانونية".

ويرفض أديب إسحق فكرة وكالة النواب عن الأمة فهو يرى: "أن اسم الوكلاء أو النواب غير مصادف محله فإن ما يكلفون به منوط بالإرادة العمومية.. والإرادة لا تقبل الوكالة.. فأحسن ما يطلق عليها من أسماء ما دعتهم به الدولة العثمانية.. أى جماعة المبعوثين.. وقد علم أن وكالة هؤلاء الرسل عن الأمة حديثة.. لم تكن معروفة قبل انتقال حكومة الإنجليز من الاستبداد إلى الشورى ولم تعرف فى جمهوريات اليونان والرومان بل كان منتخبو الأمة فيها بمنزلة المأمورين يراقبون أعمال الحكومة ليسطروها فى المحافل العمومية ملتسمين بذلك رأى قومهم فيما ينبغى لهم إجراؤه علماً بأن الوكالة عنهم فى الأمور القضائية لا تصح لصدور قضاياها عن مطلق الإرادة العمومية وإنما تصح النيابة عنهم فى القوة الإجرائية لتعلقها بإفاد ما وضعوا من القوانين".

وهنا نلاحظ تأثير أديب إسحق الواضح أيضاً بأفكار جان جاك روسو عن الإرادة العامة وفكرته فى التمثيل النبلى.. وهما فكرتان منبثقان عن نظريته فى العقد الاجتماعى.. فجوهر نظرية روسو يتركز على فكرة أن الإنسان قبل وجوده فى دولته كان يعيش فى حالة فطرية الجميع فيها متساوون وتخضع تصرفاتهم للمشاعر الفطرية وليس للعقل.. وتحركها المصالح الذاتية.. عندما ظهر المجتمع السياسى كان نتيجة عقد تتنازل بموجبه كل فرد عن حقوقه الطبيعية للمجتمع بأسره باعتباره كياناً واحداً.. وهذا التنازل أوجد شخصية سياسية مستقلة تنفصل عن إرادة الأفراد المكونين لها.. وهذه الشخصية السياسية هى



الدولة.. والسيادة التي تترتب على هذا التعاقد هي التي تميز الدولة عن المجتمعات الأخرى ولكل فرد نصيب من هذه السيادة يساوى نصيب الآخر.. وهذا الجزء الذي يخصه من السيادة لا يمكن انتزاعه ولا يمكن التنازل عنه.. وبموجب هذا الحق يكتسب الفرد جميع الحقوق التي كان قد تنازل عنها للمجموع وتتولى الدولة حماية هذه الحقوق.. والأفراد حينما اتفقوا على التنازل للمجموع عن حقوقهم في السيادة كان معنى ذلك أن تشترك إرادة الفرد مع إرادة الأفراد الآخرين لتكون ما يسمى بالإرادة العامة.. ولأن الإرادة العامة عند روسو هي نفسها السيادة.. فهو يعتبر بالتالي أن كل عمل من أعمال السيادة إنما هو عمل من أعمال الإرادة العامة فمثل هذا العمل ليس قانوناً يفرضه الأعلى على الأدنى وإنما هو قانون من المجموع للمجموع ولذلك فهو عمل عادل لأنه يعتمد على التعاقد الاجتماعي وقائم على المساواة لأنه يطبق على الكل ومفيد للجميع وهدفه تحقيق الخير العام<sup>(١٦)</sup>.

وروسو يؤكد بذلك أن العقد الاجتماعي هو حق مقدس وقاعدة لكل الحقوق الأخرى ولكن المشكلة كانت في رأيه في كيفية إيجاد القواعد التي تحمي وتدافع عن الإرادة العامة للأفراد بحيث يظل الفرد حراً حتى وهو يتحد مع الأفراد الآخرين<sup>(١٧)</sup>.

وتركيز روسو على الإرادة العامة هو محاولة منه لتجسيد مفهوم الحرية في المؤسسات السياسية<sup>(١٨)</sup>. وهنا تأتي فكرة روسو عن التمثيل

---

(١٦) د. بطرس غالى وخيرى عيسى: المداخل في علم السياسة، ص ٢٨٦.

(١٧) د. مصطفى الخشاب: النظريات والمذاهب السياسية، ص ١٧٥-١٧٦.

(١٨) المصدر السابق، ص ١٧٦.

النيابي إذ لما كانت سيادة الأمة من الحقوق التي لا يمكن التنازل عنها فإن صاحب هذه السيادة لا يستطيع إذن أن ينيب عنه وكلاء أو نواباً لأن هؤلاء قد يعتبرون أنفسهم وكلاء عن إرادة الأمة ويجعلون إرادتهم الخاصة محل إرادتها.. وهذا يتناقض مع كون الإرادة العامة لا يمكن التنازل عنها وإن حق السيادة من الحقوق التي لا يمكن التصرف فيها.. لذلك فإن روسو يرى أن نواب الأمة هم مجرد تابعين للشعب أو وسطاء بينه وبين الهيئة العامة التي اصطالحوا على تكوينها بمقتضى العقد.

وليس لهم من وظيفة سوى العمل وفق مشيئة الناخبين وتنفيذ رغباتهم وليس لهم الحق في أن يبرموا شيئاً بصفة نهائية لأن كل قانون لا يصدق عليه من الشعب نفسه يكون باطلاً ولا يصح تسميته قانوناً.. فروسو كان بذلك يؤيد النظام الديمقراطي المباشر وهو النظام الذي كان سائداً في المجتمعات الديمقراطية القديمة في أثينا وفي سويسرا كذلك وهي مسقط رأس روسو.. ولكن هذا النظام لا يمكن تحقيقه بصورة عملية صحيحة في البلاد الكبيرة العدد<sup>(١٩)</sup>..

ولم يكن روسو وحده يؤمن بهذه الفكرة فقد جاء بعده (جيرمي بنتام) (١٧٤٨-١٨٣٢) يدعو لنفس الفكرة في بريطانيا إذ كان يرى أن يكون مندوباً عن الشعب لا ممثلاً له<sup>(٢٠)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن ما ذهب إليه أديب إسحق في مدينته الفاضلة (العصر الجديد) حول موضوع نواب الأمة.. والذي تأثر فيه بروسو وبنتام - لم يكن يتفق مع كثير من نظريات التمثيل النيابي التي

---

(١٩) المصدر السابق، ص ١٧٦.

(٢٠) د. حسين فوزي النجار: الفكر السياسي الحديث، ص ٦٠.

كانت تسود الفكر السياسى فى أوروبا فى القرن التاسع عشر والتي من خصائصها أن تفوض الأمة باعتبارها صاحبة السيادة إلى نوابها لوقت محدود حق التصرف بحرية بحيث لا يكون للناخبين حق عزلهم متى شاءوا وتعتبر إرادتهم هى إرادة الأمة مجتمعة وليسوا مجرد وسطاء.. فقد كان.. جون ستيوارت مل مثلاً "يرى أن الهدف النهائى المرغوب فيه لأى مجتمع هو إدخال الجميع للاشتراك فى سيادة الدولة.. ولكن جميع الناس فى مجتمع يتجاوز بلدة صغيرة واحدة لا يستطيعون المساهمة شخصياً.. لذلك وجب أن تكون الهيئة النيابية وكيلًا عن الشعب"<sup>(٢١)</sup>.

إن قيمة يوتوبيا أديب إسحق يمكن إدراكها عندما نسترجع الأوضاع السائدة فى المجتمعات العربية وخاصة مصر أثناء كتابة هذه المدينة الفاضلة وطبيعة الحكم المطلق الاستبدادى الذى كان يمارسه الحكام العرب.. كذلك مدى قسوة القهر الذى كان يعانيه العرب من جراء الحكم العثماني وخاصة فى الشام.. ففى كل هذه الظروف يكتب أديب إسحق حلمه بالمدينة التى يثور فيها الفقراء على الأغنياء والمحكومون على الحكام. ثم ينتخبون جماعة منهم ليضعوا لهم قانوناً يبين حقوق كل فرد وواجباته وينشئوا حكومة جديدة ينتخبون لها من بينهم رئيساً يرعى أحكامهم.. وليس مهماً أن يكون اسمه "الرئيس" أو "الوالى" أو "الأمير" أو "الملك" فالمهم أن يكون خاضعاً لإرادة الجماهير التى انتخبته..!!

---

(٢١) جون ستيوارت مل: الحكومات النيابية، ترجمة إميل خورى، ص ٨٢-٨٤.

وبذلك تظهر أصالة تفكير أديب إسحق فى قدرته على المزج  
الخلاق بين ما أخذه من الأفكار الاشتراكية والطوباوية وبين ثقافته  
الليبرالية بحيث أنتج لنا فى النهاية عملاً فكرياً له ملامحة الخاصة، فهو  
يحاول أن يقدم من خلال هذه المدينة الفاضلة حلاً جذرياً لكل المشاكل  
التي كان يعاني منها المجتمع العربى فى ذلك الوقت، فالشعب العربى لم  
يكن يعاني وقتها من استبداد الخليفة العثمانى أو ولاته الأتراك، وإنما  
كان يعاني أيضاً من الفقر وتغلغل النفوذ الأجنبى وسيطرته على ثروات  
البلاد وعبء الضرائب، ولقد أدرك أديب إسحق أن الفقر وسيطرة  
الأجانب وزيادة الضرائب وتراكم الديون الأجنبية ليست كلها سوى  
نتيجة منطقية للاستبداد وفساد نظام الحكم المطلق فى المجتمعات  
العربية، وكان يرى أن القضاء على الحكم المطلق والاستبدادى يعنى  
فى الوقت نفسه حل جميع المشاكل التي يعاني منها المجتمع العربى،  
ولذلك فإنه يختتم صياغته لمدينته الفاضلة بأن يتقدم بها إلى الأمة:  
"لتكون نموذجاً لنا فيما نعالجه الآن من إصلاح القوانين. وتنظيم  
الأحوال.. وإقامة الأمور..".

## الفصل الرابع

الحاكم... والمحكوم

بين

الكواكبي ... والبستاني

من الآثار الفكرية الهامة والمجهولة في الفكر العربي الحديث.. سلسلة مقالات باسم الحاكم والمحكوم، وقد كتبها سعيد البستاني عام ١٨٨١، وقد نشرها متتابعة في صحيفة "مصر"<sup>(١)</sup>.. ثم جمعها بعد ذلك في كتاب، ولكن الكتاب فقد مثل كثير غيره من الآثار الفكرية الهامة، ولم تبق لنا سوى أعداد صحيفة مصر التي نشرت بها هذه المقالات، وكلما صارت الصحيفة أكثر خلواً من الكتاب وأبقى وهو غير ما يرى أكثر المؤرخين.

ومقالات "الحاكم والمحكوم" تكشف عن الفرق بين الحكومات المطلقة أو الحكومات الاستبدادية، وبين الحكومات المقيدة أو الحكومات الديمقراطية، ولذلك نراها تتعرض لدراسة موضوع الاستبداد وتشرح مفهومه، وتتبع نشأته وتكشف عن نواقصه وثغراته. وبذلك يسبق سعيد البستاني المفكر السوري عبد الرحمن الكواكبي، في التصدي لموضوع الاستبداد ونقده، فإذا ما حاولنا أن نجرى مقارنة بين مقالات "الحاكم والمحكوم" للبستاني.. وكتاب "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" للكواكبي.. سوف نلاحظ بأن البستاني قد توصل لأكثر الاجتهادات الفكرية التي جاء بها الكواكبي.. فإذا عرفنا أن الكواكبي بدأ نشر طبائع الاستبداد كمقالات متفرقة أيضاً.. في عام ١٩٠٠ بصحيفة "المؤيد"<sup>(٢)</sup>.. لإدراكنا أن البستاني قد سبق الكواكبي بأكثر من عشرين عاماً.

---

(١) كان يصدر هذه الصحيفة، عوى إسحق، شقيق الكاتب السوري الكبير أديب إسحق، وقد صدر العدد الأول منها في ٣ ديسمبر عام ١٨٨١.. وهي غير صحيفة (مصر) التي أصدرها أديب إسحق في إبريل عام ١٨٧٧ والتي أغلقها رياض باشا في أواخر عام ١٨٧٩ بعد نفق جمال الدين الأفغاني من مصر.

(٢) أصدرها للشيخ على يوسف في أول ديسمبر عام ١٨٨٩.

فإذا ما أضفنا عاملاً آخر وهو أن كتاب الكواكبي مقتبس أصلاً من كتاب إيطالى عن الاستبداد وضعه الكاتب الإيطالى "الفيرى ستورى" (١٧٤٩-١٨٠٣) كما يعترف بذلك الكواكبي نفسه فى مقدمة كتابه<sup>(٣)</sup>.

ولعل ذلك يدفعنا إلى إعادة تقييم مقالات "الحاكم والمحكوم" ووضع كاتبها "سعيد البستاني" فى مكانه الذى يستحقه فى تاريخ الفكر العربى الحديث.

يرى سعيد البستاني أن الاستبداد نشأ تاريخياً عندما استحوذت الحرية الطبيعية المطلقة التى نشأ عليها الإنسان الأول إلى غير نفسها وتولد عنها الاستبداد والعبودية لأنه لما تعددت أفراد الإنسان، وأراد أن يستعمل حريته المطلقة قام له معارض من نفسه.. فإن الشئ الذى يروقه يطلبه الآخر فنشأ عن ذلك بل لا يزال ينشأ عن ذلك صدام دائم بين الأفراد يؤدى إلى نزاع الحرية من الواحد وإخضاعها للآخر بمساعدة القوة.. فكان ذلك استبداداً فى الغالب وعبودية فى المغلوب<sup>(٤)</sup>.

ويعتقد البستاني أن استعادة الإنسان لحيته المفقودة رهن بمدى استخدامه لإمكاناته العقلية الجسدية.. وذلك لكى يعدل القوة المطلقة فيستنفذ من مخالبتها نواميس قانونية تحدد بين أفراد تلك الحرية بحيث يكون لكل فرد من أفرادها أن يستعملها فيما لا يضر بغيره وهذه الحرية هى التى دعاها المشرع حرية مدنية أو اجتماعية أو شرعية.. وقد استعاضها الإنسان من حريته الطبيعية والمنافع البشرية وتختلف أحوالها باختلاف تلك الشرائع فهى معدومة فى

---

(٣) للمؤيد: ١٥ أكتوبر عام ١٩٠٠، ولنظر أيضاً: أحمد أمين، زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، ص ٢٥٤ ومحمد عمارة، الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، ص ٣٢٩.

(٤) مصر ٣ ديسمبر سنة ١٨٨١.

الاستبداد إذ لا حرية حيث لا شريعة لأن الأحكام الاستبدادية من إقليم الحرية المطلقة فلا تسكن إلا مع العبودية.. لذلك كلما تحسنت شرائع قوم اتسعت حريتهم المدنية.

ويؤكد سعيد البستاني أن الإيمان من دون الكائنات الحية لا بد له من هيئة حاكمة تقيم له الحدود فلا يتعداها.. وتفرض عليه الواجبات فلا ينساها وتعيد له الحقوق فيحرص عليها.. وذلك استيفاء لنوعه واستكمالاً لأسباب معيشتة ولكن هذا في رأيه لن يتم إلا بوجود، نسبة بين الحاكم والمحكوم تختلف باختلاف الزمان والمكان والطباع والعادات والأخلاق والأديان<sup>(٥)</sup>.

وعلى ضوء هذه النسبة يقرر البستاني أن الحكومات نوعان "الاستبدادية والشورية" وتحتهما صفوف كثيرة إما أن تختلف عنهما من وجهة إجراء الأحكام.. وإما أن يكون الأمر بعكس ذلك.

وبما أنه لا بد من وجود نسبة بين الحاكم والمحكوم فلا بد في رأى سعيد البستاني أن يوجد نوع من التلازم بين نوع الحكومة القائمة وبين طبيعة هذا المجتمع وظروفه.

وعلى حد قوله: "فالحكومة الإستبدادية لا يناسبها من الأمم إلا الأمة التي ضعف فيها جانب القوة المعنوية إلى حد أنها لا تقوم بالواجب عليها إلا بالإكراه والتهديد ولا تلزم الحدود إلا بالعقاب والوعيد.. ولا تحرص على اليسير من حقوقها إلا حرص القانع بما لديه من أسباب المعاش ولا الطامع فيها وراء ذلك من بسط العيش والمراتب السامية في مقام الوجود المعنوي.. بل لا يناسبها من الأمم إلا الأمة التي استحكمت منها صفة الانقياد الأعمى وتسلطت فيها التقاليد والأعراف الثابتة"<sup>(٦)</sup>.

---

(٥) مصر ١١ ديسمبر سنة ١٨٨١.

(٦) مصر أول يناير سنة ١٨٨٢.



أما الحكومة الديمقراطية فهي لا تصلح في رأى البستاني إلا في الأمم  
التي قوى فيها جانب القوة المعنوية أى العلم والتربية.

ولقد حاول سعيد البستاني أن يعمل معاول الهدم في أساس الحكومات  
الاستبدادية.. وذلك بنصف الأسس النظرية لفلسفة الحق الإلهي للملوك.. تلك  
النظرية التي سادت أوروبا طوال العصور الوسطى.. وظلت مهيمنة على  
الفكر السياسى في الشرق طوال القرن التاسع عشر.. وجزءا ليس بقليل من  
أوائل القرن العشرين.. إذ يقول البستاني أن "ما رسخ في عقول الملوك من حق  
سماوى أعطته لهم العناية الإلهية للتصرف في الناس والاستبداد فيهم.. ليس له  
من وجود حقيقى أو طبيعى.. وإنما هو حق محتته لهم الغلبة والغلبة أن تكون  
يوما ملحة إلهية"<sup>(٧)</sup>.. وهو يؤكد أن الشرع ويقصد العناية الإلهية "يساوى بين  
الغنى والفقير.. والأمير والصغير والكبير والرجل والمرأة".. والحاكم تجرى  
عليه الأحكام كالأهالى سواء بسواء.. كذلك فإن سعيد البستاني يقرر أن  
الاستبداد السياسى ليس سوى إمتداد للاستبداد الدينى وهو يعتقد أن المستبد  
يحاول دائما استغلال الدين لتأكيد استبداده حتى يمكنه دائما أن يتهم من يعارض  
استبداده بالكفر والزندقة.

كذلك يعتقد البستاني أن الاستبداد هو السبب في تخلف شعوب الشرق..  
وأن التقدم الذى أحرزته أوروبا في تخلصها من الاستبداد وعدم تقيد الأمة  
بسلسلة رأى واحد.. لا تتحرك إلا بمشيئته<sup>(٨)</sup>.

ويرى البستاني أن أفضل وسيلة للتخلص من الإمتداد هو تربية الشعب  
وتعليمه.. ولذلك نراه يرفض فكرة الثورة على المستبد لأنه يعتقد أن الثورة

---

(٧) مصر ٣ ديسمبر سنة ١٨٨١.

(٨) مصر ١٦ يناير سنة ١٨٨١.

والعنف الذى يصاحبها لن يفعل أكثر من أن يضع مستبدًا جديدًا مكان المستبد القديم.. وهو يضرب مثلًا بالثورة الفرنسية التى حطمت استبداد الملك لويس السادس عشر ولكنها خلقت عشرات من المستبدين الصغار.. وقد بلغ استبداد رويسير بالشعب الفرنسى أضعاف استبداد لويس السادس عشر.. وبالطبع يمكن فهم موقف سعيد البستاني من الثورة أو العنف إذا عرفنا أن هذا الموقف كان يتفق عليه تقريباً غالبية المثقفين فى مصر فى ذلك الوقت.. ولعل هذا يفسر أيضاً الموقف المحايد الذى اتخذه عدد من كبار المثقفين المصريين والعرب من الثورة العربية مثل أديب إسحق، وميخائيل عبد السيد.. وسليم النقاش وآل تقي.. فقد كانوا أميل إلى التطور السلمى.. والإصلاح البطئ القائم على نشر التعليم من الثورة وما يصحبها من تغير سريع وطفرة قد تهز أسس المجتمع.. وبالإضافة إلى خوف المثقفين التقليدي من سيطرة العسكريين على الحكم.. وما تستتبعه هذه السيطرة من إضعاف لقوة الشعب مما يسمح بظهور الدكتاتوريات العسكرية.

وبعد أن انتهينا من استعراض أغلب الأفكار التى طرحها سعيد البستاني فى مقالاته عن "الحاكم والمحكوم" يمكننا الآن أن نستعرض الأفكار الرئيسية التى تضمنها كتاب "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" لعبد الرحمن الكواكبي لكى نؤكد ما سبق أن ذكرناه من أن البستاني قد وصل لأكثر الاجتهادات الفكرية التى جاء بها الكواكبي.

فالكواكبي.. مثلاً يعرف الاستبداد بأنه: "صفة للحكومة المطلقة العنان التى تتصرف فى شؤون الرعية، كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب"<sup>(٩)</sup>.. كذلك فهو يتفق مع البستاني فى القول بأن منشأ الاستبداد "إنما هو من كون

---

(٩) المؤيد: ٢٠ أكتوبر سنة ١٩٠٠.

الحكومة غير مكلفة بتطبيق تصرفها على شريعة أو على أمانة أو على إرادة الأمة وهذه حال الحكومات المطلقة.

كذلك فهو يتفق مع البستالى فى أن "الإستبداد السياسى متولد من الاستبداد الدينى"<sup>(١٠)</sup>.. ثم هو يتفق معه أيضاً فى القول بأنه: "لا استبداد ولا اغتصاب ما لم تكن الرعية تتخبط فى ظلامه الجهل.. فالخوف ما يخافه المستبدون من العلم أن يعرف الناس حقيقة أن الحرية أفضل"<sup>(١١)</sup>.. وهما يتفقان أيضاً فى القول بأن من طبائع الاستبداد: "أن الأغنياء أعداؤه فكراً وأوتاده عملاً.. فهم رباط المستبد يذلهم فيأتون.. ويستدرجهم فيجثون.. ولهذا يرسخ النذل فى الأمم التى يكثر أغنياءها.. أما الفقراء فيخافهم المستبد خوف النعجة من الذئب"<sup>(١٢)</sup>.

كذلك.. فإن الاستبداد يؤثر فى أخلاق الناس فهو: "يرغم الأخيار منهم على الفة الرياء والنفاق ويمعن الأشرار على إجراء ما فى نفوسهم آمنين حتى من الانتقاد لأن أكثر أفعالهم تبقى مستورة يلقى عليها الاستبداد رداء خوف الناس من تبعة الشهادة"<sup>(١٣)</sup>.

ويردد الكواكبي ما سبق أن ذكره البستالى من أن الاستبداد هو سبب انحطاط الأمم وأن ترقى أية أمة رهن بالقضاء على الاستبداد فيها "وخلاصة القول أن الأمم التى أسعدها جدها لنبيذ الاستبداد نالت من الشرف الحسى والمعنوى ما لا يخطر على فكر أبناء الاستبداد"<sup>(١٤)</sup>.

---

(١٠) المؤيد: ٢٧ أكتوبر سنة ١٩٠٠.

(١١) المؤيد: ٦ نوفمبر سنة ١٩٠٠.

(١٢) المؤيد: ٣ ديسمبر سنة ١٩٠٠.

(١٣) المؤيد: ١٥ ديسمبر سنة ١٩٠٠.

(١٤) المؤيد: ٢٩ ديسمبر سنة ١٩٠٠.

كذلك فإن الكواكبي يأخذ من البستاني قوله بأن الاستبداد لا يقاوم بالثورة أو العنف أو الشدة.. وإنما يقاوم بالحكمة والتدرج.. "فالوسيلة الوحيدة الفعالة لقطع دابر الاستبداد هي ترقى الأمة في الإدراك والإحساس.. وهذا لا يتأتى إلا بالتعليم والتحمس، كما أن إقناع الفكر العام لا يتأتى إلا في زمن طويل لأن العوام مهما ترقوا في الإدراك لا يسمحون باستبدال القشعريرة بالعافية إلا بعد التروى الشديد. وربما كانوا معذورين لأنهم ألفوا ألا يتوقعوا من الرؤساء والدعاة إلا الغش والخداع.. ثم أن الاستبداد محفوف بأنواع المخاطر التي منها قوة الإرهاب وقوة الجند.. وبناء عليه يلزم لمقاومة تلك القوات الهائلة مقابلتها بما يفعله الثبات.. والعناد<sup>(١٥)</sup>.

وفي الوقت الذي نؤكد فيه تأثر الكواكبي بالبستاني إلى الدرجة التي أخذ عنه أفكاره التي أوردها في سلسلة مقالاته عن الحاكم والمحكوم فلا يسعنا إلا أن نعترف بأن كثيراً من الأفكار التي أتى بها سعيد البستاني في مقالاته.. قد سبقه (وبالتالي سبق الكواكبي) في القول بها، رافعة الطهطاوى.. في مقال له بعنوان "تمهيد" نشره في صحيفة الوقائع المصرية عام ١٨٤٢.. أي قبل سعيد البستاني بحوالى أربعين عاماً كاملة.. ففي هذا المقال يؤكد الطهطاوى أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم رهن بنظام الحاكم السائد: "فقد كان الذين في زمن الحجاج إذا أصبحوا يتساملون من قتل البارحة ؟ وفي زمن الخليفة عمر ابن عبد العزيز كان الناس يتساملون كم تحفظ من القرآن، ومتى تختتم ؟ وكم وردك كل ليلة ؟ وكم تصوم من أشهر.. وما أشبه ذلك.. والآن يتساملون عن أحوال الدول داخلية أو خارجية من جهة إدارتها وسياستها وما فيها من التولية والعزل ونحو ذلك وهذا ما يسمى بالبوليتيقيا.. والمتكلم في شأن ذلك يقال له بوليتيقي فما

---

(١٥) المويذ: ١٣ يناير سنة ١٩٠١.

كان بين الدول والملل يقال له بوليتيقيا خارجية.. وما كان فى دولة واحدة مما يتعلق بنظامها وتديرها يقال له بوليتيقيا داخلية<sup>(١٦)</sup>.

كذلك.. فإن سعيد البستاقى يأخذ عن الطهطاوى تقسيمه لأنواع الحكومات بين مطلقة واستبدادية.. مقيدة وديمقراطية.. فالطهطاوى هو أول من تصدى فى الفكر العربى الحديث للفرقة بين أنواع الحكومات.. حيث يقسمها إلى أربعة أقسام: "ديمقراطية، وأرستقراطية، ومونارخية، ومختلطة أى مركبة.. فإن كان الحكم صادراً من غير واسطة عن الملة المحكومة.. فالحكومة ديمقراطية يعنى جمهورية أهلية.. وإذا كان الحكم صادراً من عدة حكام فى الملة مستخرجين من أكابرها وصدورها.. فالحكومة أرستقراطية أى صادرة عن أشراف البلاد وكبرائها.. وهى أيضاً نوع من الجمهورية.. وإذا كان الحكم فى يد واحد فقط، فالحكومة مونارخية أى واحدة الحاكم ملوكية كانت أو سلطانية وحكم الملك أو السلطان أما أن يكون مقيداً أو مطلق التصرف.. فالمقيد هو أن يكون الملك لا يحكم إلا بقوانين المملكة التى فرض عليها القرار، ولا يخذ لها بنفسه ولا يخرج منها إلى إرادته.. وأما مطلق التصرف فهو الفاعل المختار الذى تكون إرادته فوق قوانين المملكة.. يعنى يرخص له أن يهتك حرمة القوانين من غير معارض.. فإذا انضم بعض هذه الأحكام إلى بعض كانت الحكومة مختلطة مركبة.. وأغلب ممالك أوروبا مقيدة التصرف وفيها من هو مطلق التصرف يعنى مستقل بترتيب القوانين بنفسه مع من يختاره للمشورة من أعيان دولته<sup>(١٧)</sup>.

---

(١٦) الوقائع المصرية: العدد ٦٢٣، فى غرة ربيع آخر سنة ١٢٥٨هـ — ١٨٤٢م مقال

بعنوان تمهيد.

(١٧) المصدر السابق.

ولكن يلاحظ أن تأثير سعيد البستاني برفاعة الطهطاوى لم يمنع من الابتكار والتجديد.. فهو لم يلتزم بتقسيم الطهطاوى لأنواع الحكومات.. كما رأينا.. فعلى حين كان تقسيم الطهطاوى لأنواع الحكومات تقسيماً اجتماعياً وأقرب إلى التقسيم الطبقي جاء تقسيم البستاني سياسياً صرفاً.. كذلك فى حين جعل الطهطاوى العلاقة بين الحاكم والمحكوم رهناً بطبيعة التركيب الذاتى للحاكم.. نرى البستاني يجعل هذه العلاقة رهناً بطبيعة المجتمع نفسه وظروفه وعاداته وتقاليده ودرجة تطوره.

ولذلك كله لا نتجاوز فى القول إذا ما قررنا أن مقالات "الحاكم والمحكوم" لسعيد البستاني مساهمة حقيقية فى إثراء الفكر السياسى العربى.. وأن واجبنا أن نعيد تصحيح التاريخ المعروف للفكر العربى الحديث فنضع "سعيد البستاني" فى مكانة الذى يستحقه بين صفحات هذا التاريخ.

## الفصل الخامس

التوشير بالرأسمالية... فى عهد الإقطاع

فى القرن التاسع عشر ولدت الليبرالية العربية.. وإذا كنا جميعاً نعرف أن رفاعة رافع الطهطاوى هو رائد الديمقراطية وهى الجانب السياسى من الليبرالية.. فإن أكثرنا لا يعرف رائد.. الرأسمالية.. وهى الجانب الاقتصادى لليبرالية وهو خليل غانم.. ذلك المفكر الذى لا يكاد يسمع عنه أحد..!

وخليل غانم شاب سورى سافر إلى باريس لدراسة علوم الحساب.. أى الجمع.. والطرح.. وما يتفرع عنهما.. وهناك إطلع على علم جديد لم يكن قد سمع به العرب من قبل.. وهو علم.. الاقتصاد السياسى.. أو ما سماه خليل غانم بلغة عصره.. "فن تدبير المنزل"...

وفى ١١ يوليو سنة ١٨٧٩ بعث خليل غانم من باريس بسلسلة مقالات سماها الاقتصاد السياسى.. أو .. "فن تدبير المنزل".. إلى صحيفة (مصر) التى كان يصدرها أديب إسحق وسليم النقاش فى مصر وقد قدمته الصحيفة إلى القراء قائلا:

"هذا كتاب فريد فى باب.. إسمه الاقتصاد السياسى أو فن تدبير المنزل.. لصديقنا الفاضل البارع عز تاو خليل أفندى غانم نزيل باريس الزاهرة.. ويبدو أن هذه المقالات لم تكن قد انتهت عندما أغلقت الصحيفة فى نهاية عام ١٨٧٩ بأمر رياضى باتش.. عقب انقلاب الخديوى توفيق على الحركة الوطنية ونفيه لجمال الدين الأفغانى ومطاردته للأحرار من تلاميذه وأنصاره.

لذلك فعندما عاد سليم النقاش ليصدر صحيفة (المصر الحديث) استكمل نشر مقالات "الاقتصاد السياسى" أو فن تدبير المنزل "لخليل غانم".. وكان ذلك فى ٢٩ أبريل عام ١٩٨٠.

وهذه المقالات.. تعتبر أول دراسة عربية تتولى مهمة التبشير.. وعلى أسس علمية - بالرأسمالية أو ما يسمى (بالاقتصاد الحر) وتطرح فرضيات



الفكر الرأسمالى آخذة فى اعتبارها واقع المجتمع العربى فى ذلك الوقت..  
فالكاتب يمزج فى أصالة بين أساسيات النظرية الرأسمالية كما جاءت فى الفكر  
الأوروبى عند أوطونيو سيرا (١٥٨٠-١٦٥٠) وتوماس مان (١٥٧١-١٦٤١)  
وكولبير.. وفرانسو كيناي (١٦٩٤-١٧٧٨) وأخيراً عند آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠)  
وبين طبيعة التطور الاقتصادى الخاص فى المجتمع العربى عامة  
والمجتمع المصرى بصفة خاصة الذى كان يتحول فى ذلك الوقت من الإقطاع  
إلى الرأسمالية تحت قيادة طبقة بورجوازية ضعيفة تعتمد على الاستغلال  
الرأسمالى للزراعة أكثر مما تعتمد على التجارة أو التصنيع.. وهو الشئ الذى  
جعلها تدخل فى صدام عنيف مع الرأسمالية القائمة من أوروبا.. والتى كانت  
تق أبواب مصر بشدة.. لتحولها إلى مجرد مستعمرة لا يزيد دورها عن كونها  
مصدراً للمادة الخام الرخيصة وسوقاً لتصريف المنتجات الأوروبية الغالية  
الثمن..

وقبل أن نستعرض هذه المقالات الهامة شبه المجهولة فى حياتنا الفكرية  
لا بد وأن نشير إلى أن ريادة خليل غانم للفكر الرأسمالى العربى.. لا تنفى أنه قد  
وجدت بعض الكتابات القليلة والمتترة التى ظهرت قبله بسنوات أو عاصرته..  
ودعت إلى الاهتمام بالتجارة والصناعة، ورغم أن الدعوة للاهتمام بالتجارة  
والصناعة شئ والدعوة للفكرة الرأسمالية شئ آخر إلا أن ذلك لا ينفى أن  
الدعوة الرأسمالية قد تتضمن المطالبة بالاهتمام بتشجيع التجارة والصناعة..  
والحالة الأخيرة تنطبق على المقال الذى نشره رفاعة رافع الطهطاوى فى  
صحيفة (الوقائع المصرية) تحت عنوان (التجارة)<sup>(١)</sup> وحث فيه الحكومة  
المصرية على تشجيع التجارة المصرية فى الداخل والخارج.. كذلك الشأن

---

(١) صحيفة الوقائع المصرية: للعدد ٦٢٣، غرة ربيع آخر سنة ١٢٥٨هـ — (١٨٤٢م)

مقال بعنوان (تجارة).

المقال الذى كتبه جمال الدين الأفغانى بعنوان (الصناعة) ونشره فى صحيفة (مصر)<sup>(١)</sup> قبل نشر المقال الأول لخليل غانم بأسبوعين فقط..!

كذلك فإن أمين شميل قد قام قبل نشر مقالات خليل غانم بحوالى شهر ونصف.. بالدعوة إلى إنشاء بنك مصرى وطنى رأسماله ١٤ مليون جنيه توزع أسهما متنوعة يأخذ منها الغنى والفقير والوسط والملاك والفلاح كل على حسب اقتداره غير مكره على ذلك.. بشرط أن تكون إدارة هذا البنك وطنية مؤيدة بقوانين مقدسة لا ينقضها أمير ولا مأمور شأن البنوك العظيمة فى أقسام العالم المتمدن<sup>(٢)</sup>.

ولكن يبقى أن الفرق بين ما كتبه خليل غانم.. ومجموع هذه الكتابات المتناثرة.. فى كونها دراسة متكاملة تطرح الفكرة الرأسمالية من جميع جوانبها وتهاجم خصومها فى حين أن الكتابات التى سبقته أو التى عاصرتة ليست سوى وجهات نظر أقرب إلى الخواطر أو المقالات الصحفية السريعة منها إلى الفكر المتكامل.

وقد بدأ خليل غانم مقالاته بتأكيد أن "العالم يسير وفق قواعد أساسية ثابتة لا يعترضها الزوال ولا يطرأ عليها الاختلال.. تسيير سيرها وتجرى مجراها"<sup>(٣)</sup> وهو يقرر أن "من عرف هذه القواعد من الأمم حق معرفتها فأولئك هم الفائزون السابقون ومن غص الطرف فأولئك هم الخاسرون" ثم تصدى الكاتب لتعريف "علم الاقتصاد السياسى" فقال: "الاقتصاد فى اللغة.. التوسط بين

---

(٢) صحيفة مصر: ٥ يوليو عام ١٨٧٩ مقال بعنوان (الصناعة).

(٣) 'صحيفة للتجارة ١٧ أبريل عام ١٨٧٩ مقال بعنوان (البنك للوطنى)'.<sup>(٤)</sup>

(٤) صحيفة مصر: ١١ يوليو عام ١٨٧٩ مقال بعنوان "الاقتصاد السياسى أو فن تدبير المنزل".

الإسراف والتقتير.. وفى "الإصطلاح علم بأصول تعرف بها القواعد الأساسية والمناهج الحسنة النافعة أولاً لتنمية الريع أو المحصول وثانياً لتقسيمه وثالثاً لإنفاذه والغرض منه توفير الثروة والعمارة وتحسين أحوال المعاش.. وقد رأى بعضهم أن نعتهم بالسياسى لم يصادف محله فإنه لا دخل للسياسة فيه.. وأقول نعتوه بذلك لعلمهم بأن الثروة العمومية وحسن الاقتصاد هما قوام السياسة فقد قال أحد مشاهير الفرنسيين: مبنى مالاً وافرأ آتاك بسياسة حسنة أو لاشتماله على بعض المسائل المتعلقة بإدارة الدول كالتنققات العمومية والجباية والمكوس ونحوها أو لكون غاية السياسة كما قال بومويه خطيب الفرنسيين المشهور إنما هى حصول الرعية على رغد العيش وسعة الحال".

والاقتصاد السياسى فى رأى الكاتب هو "علم وفن.. فهو علم من حيث أنه ينبئنا بحقائق أصولية ثابتة نشأت عن التفكير فى العالم المحسوس فعرفت بها أحوال الهيئة الاجتماعية من وجه نمو المحصول وتوزيعه واستهلاكه.

وهو فن من جهة أنه "صناعة نهج العارفون مسالكها فكانت هدى للسالكين على آثارهم ومن حيثية أن أحكامه تشبه القوالب المحكومة الصنع، وأن غاية هذا العلم الجليل هى "تفضيل الثروة الحسية فضلاً عن المعنوية ولذلك كانت أركانها هى الملك.. والعمل.. ورأس المال".

ثم يقرر خليل غاثم بعد ذلك أن إنشاء البنوك.. هى بداية الطريق الطبيعى للإكثار من المال وتحقيق الرواج وتقدم المجتمع.. وأخذ يشرح وظيفة البنك ودوره فى تنمية الاقتصاد وكان مما قاله "أما البنك أو البانكية فهو لفظ يدل على المكان الذى تتجمع فيه رؤوس الأموال ومنها يتم تمويل عمليات التجارة والصناعة والاستثمار".. ثم أخذ الكاتب يدعو المصريين إلى الاهتمام بإنشاء

بنك وطنى مصرى وركز بالذات على "البنوك الزراعية" فهى عظمة الفائدة لأهل الفلاحة.. إلا أنها فشلت فى أوروبا لما يرى فى أبواب زراعتها من الضرر بمزارعهم أن يرهنوها.. ولكنها لو وجدت فى بلدنا المصرية لأدركت غاية النجاح لأن زيادة الربا بل تفسيه تدعو أهل فلاحتنا إلى معاملة البنوك فيخفف عنهم الضرر ويحصل لها الربح ولكن يشترط فى ذلك أن يكون قانون الرهن عادلاً صريحاً لا يقبل التأويل.. كذلك للأجانب فيها بما عرف عنهم من رغبة فى استغلال المصريين".

ثم تعرض خليل غاتم لقضية الأجور.. والعلاقة التى يجب أن تقوم بين العامل وصاحب رأس المال فقال طارحاً فرضيات الفكر الرأسمالية: "أما العقد فيهتم بالرضا والقبول وأحسن طريقة فيه الموافقة بين المتعاقدين فإن بلاد الإفرنج فى قلق مستمر من جراء ما يقع من النزاع والخصام بين الفعلة وأصحاب الأعمال ولطالما قرأنا فى جرائدهم أن أولئك تعدوا عن الأشغال طالبين الزيادة فى الأجرة حتى تعطلت الأعمال وتحل فى الأمر أرباب السياسة.. وقد اعتنى حماهم ومديروهم منذ أربعين سنة بدفع هذه النازلة وحل مشاكلها فمنهم من ضل ومنهم من اهتدى الصواب.. ومما قال بعض السابقين منهم أن الأجرة ينبغى أن تكون وافية بمطلق حاجات الأجير إلا أنهم لم يعينوا تلك الحاجات ولم يعينوا كيف يكون التصرف مع الأجير إذا كان يسير العمل ثم تزوج ورزق الأولاد أزواجاً وإذا كان فى بلاد غالية أسباب المعاش بحيث يقل عليه ما يكثر بعضه على الأجير فى غير تلك للبلاد".

ثم يؤكد الكاتب أن "أصحاب المعامل إنما يبيعون مصنوعاتهم من أهل التجارة ليبيئوها فى البلاد أو يبعثوها فيها إلى سائر الأقطار ولهذا كانت مكاسبهم محدودة على نوع ما معهم.. والحالة هذه مضطرون لإبقاء أجرة الفعلة على

نحو ما تكون عليه لأنهم إذا رفعوا مقدارها فلابد لهم من أن يضيفوا الزيادة إلى أثمان البضاعة فتتقبض أيدى التجار عن شرائها إذ يرفضون عملاؤهم لإمكان الحصول على مثلها من بلد آخر بأقل من ذلك الثمن.. فتأمل هذا الارتباط العجيب بين الفعلة وأصحاب المعامل وبين هؤلاء والتجار وعمالهم والمستهلكين أى الذين يشترون البضاعة.. ثم أنظر إلى ما يترتب على ذلك من أنواع المشاكل وصنوف النوازل".

ثم يشرع الكاتب فى مهاجمة الاشتراكيين لمطالبتهم بالمساواة فى الأجور والدخول فيقول: "وأعلم أن غلاة الأفكار ودعاة الغرور يحتجون على رأيهم فى هذه المسألة بوجوب المساواة الكاملة بين الناس.. وهو رأى فإن يذهب بالراحة ويترتب عليه ضيق المعاش.. قال أحد علماء التدبير وكان معروفاً بين قومه بالنباهة والحكمة ما محصله: أن الإنسان بالراحة حريص على اللذة والنعيم عزوف بالطبع عن التعب والنكد وذلك منشأ الخير والشر فيه.. فأما الشر نبت من البغض والحسد والأثرة الموجبة للسلب والنهب والحرب والاستبداد والامتنياز فى غير الحق وأما الخير فقد نشأ عن المهمة والحمية والغيرة اللاتى يحملن بعض الناس على جلب المنافع واحتمال المتاعب والمصاعب فى تحقيق الأعمال المفيدة ويعيش غيرهم على تحصيل العلوم واقتباس المعارف.

ومعلوم أن الخير جرثومة الفضائل والمزايا والمكارم التى يتحلى بها الإنسان.. ويتجلى بذكرها اللسان. ثم يخرج الكاتب من ذلك كله إلى القول بأنه "لما كانت القوى الفكرية والحسية غير متساوية بين الناس لوم من ذلك أن يتميز زيد عن عمر.. وخالد عن بكر بما يقع من الرجحان بين الأعمال ومن الفرق بين المساعى وذلك من آثار الحكمة اللانهائية إذ كيف نصلح حال أمة يكون جميع أعضائها سواء فى الفكر والعقل والقول والثروة والكرامة ومن بينهم

يخدم الآخر ومن يرضى بسفاسف الأعمال الضرورية فى العمران - بل من يخترع الصناعات والفنون ومن يعتلى بها.. لا جرم أن عدم التساوى بين الناس عناية من الله فقد جعلهم درجات بعضهم فوق بعض ليقوموا بضرورات المعاش فيحصل لهم اللهناء الذى هو من ثمرات الاشتغال".

ويبقى أننا يجب إلا نقيس أفكار خليل غانم بمقياس عصرنا اليوم.. فإذا كانت مثل هذه الأفكار الرأسمالية قد لا تلقى قبولا الآن من قطاعات كبيرة من الكتاب أو المفكرين.. بل ومن الكتاب والمفكرين الرأسماليين أنفسهم إلا أننا يجب ألا ننسى أن هذه الأفكار قيلت فى القرن التاسع عشر.. وفى وقت كانت فيه الرأسمالية تعتبر طفرة عظيمة فى المجتمع المصرى والعربى ويكفى أنها تهدم أسس النظام الإقطاعى وتدعو لمجتمع ونظام جديد متقدم فى ذلك الوقت هو النظام الرأسمالى بما يشكله من علاقات اجتماعية.. تعتبر إذا قورنت بالعلاقات الاجتماعية الإقطاعية، ثورة اجتماعية كبرى.. وبذلك لابد وأن يحتل خليل غانم مكانه الذى يستحقه.. فهو يعد من رواد هذه الثورة فى تاريخ الفكر العربى الحديث.

## الفصل السادس

الحكومة الإسلامية

بين

على عبد الرازق... وعبد الله النديم

من بين عشرات المؤلفات التي وضعها عبد الله النديم.. لم يعرف منها سوى كتابين: كان ويكون.. والمسامير.. أما بقية كتبه ومؤلفاته ومخطوطاته.. فقد فقدت جميعها خلال سنوات هربه مطارداً من الخديوى توفيق ورجال الاحتلال البريطانى عقب فشل الثورة العربية ولم يبق من آثاره الفكرية إلا المقالات الموجودة ببعض الأعداد المتفرقة من الصحف والمجلات التى كان يكتب فيها..!

ولقد وقع بين أيدينا بعض المقالات المفقودة لعبد الله النديم وأسماها "كتاب الصديق" .. وفيه يتحدث النديم عن "نظام الحكم فى الإسلام".

والغريب أن هذه المقالات تطرح مجمل الأفكار التى تضمنها كتاب الشيخ على عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم).. فإذا عرفنا أن مقالات النديم ظهرت قبل كتاب على عبد الرازق بخمسة وأربعين عاماً لأدركنا مقدار أهمية هذه المقالات المجهولة لعبد الله النديم.

فالنديم.. يرى "أن الرسول (ﷺ) قد لحق بربه دون أن ينص على نوع الدولة أو شكل الحكومة التى تسوس المسلمين من بعده.. مع أنه لم يترك شيئاً من أمور المسلمين إلا وتناوله.. ويعتقد النديم أن ذلك كان "الحكمة أرادها الرسول (ﷺ) وهو ترك الأمر شورى بين المسلمين يختارون بأنفسهم نظام الحكم الذى يناسب أحوالهم".

.. وفى هذه المقالات بقرر النديم أيضاً "أن الرسول (ﷺ) قد لحق بالرفيق الأعلى دون أن يسمى من يخلفه على أمور المسلمين تاركاً ذلك لهم يقررونه كيفما شاءوا" .. وهذا فى نظر النديم.. تأكيد آخر بأن الإسلام يترك أمور الحكم شورى بين المسلمين.. وانطلاقاً من هذه الأسس يرى النديم أن الخلافة



بالشورى وليست بالنص.. أى أنها ظهرت بإرادة المسلمين.. ولم تفرض عليهم بنص من القرآن أو الحديث.

إن هذه المقالات تقدم لنا نموذجاً لإسلاميات عبد الله النديم إذ قد لا يعرف الكثيرون أن معظم مؤلفات النديم ومخطوطاته كان موضوعها الرئيسى هو الإسلام وقضاياها.. فمن إسلاميات النديم مثلاً كتاب القوائد فى العقائد واللالئ والدرر فى فوائح السور.. والبديع فى مدح الشفيع، وموحد الفصول فى جامع الأصول والشرك فى المشترك.. ورغم إن كل هذه المؤلفات مفقودة.. إلا أننا نعتقد أن أى تقييم منصف لهذه المقالات المجهولة التى نعرضها فى هذه الصفحات.. وكذلك ما تبقى من مقالاته عن الإسلام التى نشرها فى صحفه الثلاث: التكتيك والتبكيك، والطائف، والأستاذ.. يشير إلى النديم باعتباره مفكراً إسلامياً كبيراً لعب دوراً هاماً فى تجديد الفكر الإسلامى.. قد لا يقل عن الدور الذى لعبه إعلام هذا الفكر فى العصر الحديث.

ولهذه المقالات المجهولة أهمية أخرى.. فهى تعطينا نموذجاً للكيفية التى واجه بها الفكر الإسلامى القضايا والمسائل التى طرحها الفكر الأوروبى مع بداية عصر النهضة والتى دقت أبواب العالم الإسلامى فى القرن التاسع عشر.. كقضايا السلاطة الدينية، والسلاطة الزمنية، والحكم المطلق، والحكم المقيد.. ثم مسألة القوميات وهل تقوم على أساس من وحدة الدين أم تقوم بفعل عوامل أخرى ليست الوحدة الدينية من بينها..؟

ولقد شكلت هذه القضايا تحدياً كبيراً للمفكرين المسلمين فى ذلك الوقت مما دفعهم إلى العودة إلى التراث السياسى الإسلامى رغم ندرته.. يقبون فيه عما يعينهم على مواجهة هذا التحدى.. فكان أن عثر النديم على مخطوط

إسلامى هام هو رسالة أبى بكر الصديق "التي وضعها أبو حيان التوحيدي فى القرن الثالث الهجرى ويتناول فيها قصة الخلاف الذى نشب بين الصحابة عقب وفاة الرسول (ﷺ) ويتضمن الرسائل المتبادلة بين أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب وبين على بن أبى طالب عقب يوم المبيعة".

وقد تضافرت عدة عوامل دفعت النديم لى يهتم بهذه الرسائل وأن يتتبع جذورها وأصولها التاريخية والملابسات التى جرت حولها وهو ما جعله يشرع فى نشرها بعد تحقيقها مكملاً لإياها بدراسة عن قضية الخلافة فى الإسلام وحقيقة النزاع الذى قام بسببها بين المسلمين بعد وفاة الرسول (ﷺ) وهو ما جعله يتعرض لمناقشة موقف الإسلام من السلطة الدينية والسلطة الزمنية.. ورأى الإسلام فى الحكم المطلق أى الاستبدادى والحكم المقيد أو الديمقراطى أو الشورى بلغة ذلك العصر.

وأول هذه العوامل التى دفعت النديم للاهتمام بتحقيق هذه الرسائل هو ما احتوته من دروس هامة فى فنون السياسة والحكم.. وذلك المستوى الراقى من الفكر السياسى النظرى والعملى الذى تمتع به صحابة الرسول (ﷺ) رغم قرب عهدهم بالبدواة، وبعدهم عن مواقع الحضارة والمدنية فى ذلك الوقت.. وكما يقول النديم: "إن هذا الكتاب الغريب العزيز الوجود القادر فى باب الإنشاء ودهاء السياسة قد قام بما لم تقم به السيوف ولا الآلات النارية، حيث ألف قلوباً استغزتها الفكرة، وآلان نفوساً غلبتها العزة وجمع شمل الأمة بعد أن كادت تتفرق وشد أزر الهيئة الاجتماعية بعد أن أشرفت على التلاشى ومن أمعن النظر فيه وفى حاشية سيدنا عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) عليه وجواب سيدنا على عنهما وما كان من مناظرة عمر معه.. علم كيف كانت أفكار العرب من طبقات

السياسة العليا والنظر فى العواقب البعيدة وبعد غورهم فى مدارك الأمور<sup>(١)</sup>.

أما العامل الثانى: فهو ما تشير إليه هذه الرسائل من تقدير الإسلام وصحابة الرسول لأهمية الشورى.. وهو أمر كان يهم النديم وغيره من المثقفين المصريين لتدعيم نضالهم ضد الحكم الاستبدادى للخيوية المصرية فى ذلك الوقت. فالنديم يقول: "أن من تأمل ما فى هذا الكتاب من موارد السياسة وغريب المناظرة وما أتى به سيدنا على من الحلم والعلم والعدل عما يوجب شق عصا الأمة علم مقدار ما جاءت به الشورى وما تداركه مجلس الشيوخ من سقوط الدولة وتبدد الأمة".

ويطرح النديم فى هذه المقالات سؤالاً هاماً وهو: هل حدث حقاً خلاف بين أبى بكر وعلى بن أبى طالب حول من منهما أحق بخلافة الرسول (ﷺ)؟

ويشير النديم إلى أن هناك عدداً من مؤرخى الإسلام يزيد وقوع هذا الخلاف بل ويصل بهم الأمر إلى حد القول بنشوب صراع فعلى كاد يؤدي إلى الاحتكام إلى السيف والبعض الآخر من المؤرخين ينفى وقوع هذا الخلاف مؤكداً أن خلافة أبى بكر الصديق للرسول (ﷺ) أجمع عليها الصحابة وجمهرة المسلمين ومن بينهم على بن أبى طالب نفسه.. ولكن النديم ينتقل بهذه القضية إلى مستوى آخر عندما يشير إلى أن هذا الخلاف ليس فى حقيقته سوى جزء من خلاف أكبر وهو قول البعض بأن الخلافة بالنص لا بالشورى وأن الرسول (ﷺ) قد أشار فى حياته إلى شخص من يخلفه.. بينما يرى البعض الآخر من المسلمين أن الرسول (ﷺ) قد ترك أمر الخلافة شورى بين المسلمين يختارون من يرون أنه يصلح لها.

---

(١) صحيفة العصر الجديد، ١١ مارس، سنة ١٨٨٠.

وفيما يتعلق بالخلاف بين أبي بكر وعلى بن أبي طالب خرج النديم بتخطئة للذين أنكروا وقوع الخلاف بين علي بن أبي طالب وأبي بكر الصديق على الإطلاق.. كذلك فهو ينكر على من ضخموا في هذا الخلاف وأضافوا أية من الروايات بما كان يخدم أغراضاً خاصة لبعض الفئات الإسلامية ويميل النديم مستنداً إلى ما ترويه الرسائل المتبادلة بين أبي بكر وعمر وبين علي بن أبي طالب.. إلى تأييد وقوع هذا الخلاف بين أبي بكر وعلى بن أبي طالب.. ولكنه يرى أن هذا الخلاف محدود الحجم ولا يزيد عن سوء فهم نتج عن تأخر علي بن أبي طالب عن مبايعة أبي بكر ولم يكن تأخره رفضاً لمبايعته ولا اعتراضاً عليه ولا طمعاً في منصبه.. وإنما لأن فراق الرسول (ﷺ) ألمه فاعتزل الناس والحياة وهو ما أساء بعض القوم تفسيره.. فظنوه احتجاجاً ومعارضة لتولي أبي بكر خلافة المسلمين.

وباستعراض الرسائل الثلاث المتبادلة بين أبي بكر وعمر وبين علي بن أبي طالب ثم المناظرة التي جرت بين عمر وعلي.. يضع النديم التفاصيل الكاملة لقصة الخلاف حول الخلافة.. فيحكى للنديم على لسان أبي عبيدة الجراح أن أبا بكر دعاه إليه بعد أن تمت البيعة له في المسقفة وحمله رسالة إلى علي بن أبي طالب كان أهم ما فيها قول أبي بكر لعلي بن أبي طالب "لقد سألت رسول الله على هذا الأمر (يقصد الخلافة) فقال لي يا أبا بكر هو لمن يرغب عنه لا لمن يرغب فيه ويجلس عليه ولمن يتضاءل له لا أن يلضح إليه يقال هو لك.. لا لمن يقول هو لي" (٢).

ويعتقب أبو بكر على بن أبي طالب لتأخره عن البيعة له ويذكره أنه

نصره يوم تقدم غيره لزواج فاطمة بنت الرسول (ﷺ) فقال: "لقد شاورني رسول الله في آل صهر فذكر فتيلنا من قریش فقلت له أين أنت من على ؟.. فقال إني أكره لفاطمة ميعه شبابه وحدائه سنة فقلت من كفته يدك ورعته عينك حفت بهما البركة وأسبغت عليهما النعمة مع كلام كثير خطبت به عنك ورغبته فيك.. فكنت لك إذ ذلك خيراً منك الآن لى".

وأخيراً فإن أبا بكر يؤكد لعلى أنه إذا كان يرى بأحقية في الخلافة فليحتكما إلى جمهرة المهاجرين والأنصار وما يشيرون به يكون فقال: "وبعد فهؤلاء الأنصار والمهاجرون عنده ومعك في دار واحدة وبقعة جامعة أن استقاموا بى وأشاروا عندي بك فأنا واضع يدي في يدك وصائر إلى رأيهم فيك وأن تكن الأخرى فأدخل فيما دخل فيه المسلمون".

وقبل أن يذهب أبو عبيدة الجراح إلى على بن أبى طالب لينقل إليه خطاب أبى بكر إذا بعمر بن الخطاب يمهله قليلاً ويدخل إلى أبى بكر ثم يعود سريعاً فيحمل أبا عبيدة خطاباً منه (أى من عمر) إلى على.. وخطاب عمر يحمل بصماته.. فهو شديد في الحق قاسى في الحساب فهو يخاطب على قائلاً: "لقد خرج رسول الله والأمر مقيد محبس ليس لأحد فيه ملمس ولا مانع.. لم يسير فيك قولاً.. ولم يستنزل فيك قرأناً ولم يجزم فى شأنك حكماً".. وينفى عمر أية شبهة فى أن أبا بكر قد اغتصب الخلافة من على.. وإنما يؤكد أنه أحق بها بتاريخه فى الإسلام ويصحبه للرسول (ﷺ) وبإجماع المسلمين عليه.. ثم يؤكد عمر أن علاقة الدم التى تربط علياً بالرسول ليست أقوى من علاقة الروح التى تربط بين أبى بكر والرسول. إذ يقول عمر: "ولعمري أنك أقرب إلى رسول الله قرابة ولكنه أقرب إليه قرابة والقرباة لحم ودم والقربى روح ونفس.. وهذا فرق عرفه المؤمنون ولذلك صاروا أجمعين". وذهب أبو عبيدة الجراح إلى على

ونقل إليه فحوى الخطابين فتألم الرجل لسوء فهم القوم لتأخره عن البيعة ثم بعث برده إلى أبى بكر وعمر يوضح سبب تأخره فكان مما قال: " .. والله ما كان قعودى فى هذا البيت قصدا للخلافة ولا إنكاراً للمعروف ولا رزية على مسلم بل لما وقفتى به الرسول بفراقه وأودعنى من الحزن يفقده وذلك لأننى لم أشهد بعده مشهداً إلا جدد لى حزناً وذكرنى شجوا.. وإن أشوق إلى اللحاق به كاف عن الطمع فى غيره.. فلما كان صباح اليوم التالى جاء على بن أبى طالب إلى المسجد واخترق الصفوف ويابع أبا بكر وقال فيه وصفاً جميلاً وقولاً كثيراً وجلس بجوار الخليفة زمناً ثم استأذن للقيام فقام معه عمر بن الخطاب يودعه تكريماً له.. وينهى أبو عبيدة الجراح قصته قائلاً: .. وانصرف على وهذا أصعب ما مر بعد فراق رسول الله (ﷺ).

ويخرج عبد الله النديم من تحقيقه لهذه القصة بفكرتين على قدر كبير من الأهمية:-

**الفكرة الأولى:** أن إيا من المؤرخين أو الكتاب الذين زعموا أن الرسول (ﷺ) قد نص على من يخلفه فى أمامة المسلمين سواء كان أبا بكر أو على بن أبى طالب.. عجزوا عن تقديم نص صريح يؤكد ذلك.. ولم يتعد ما جاءوا به عن مجرد محاولة لتفسير بعض الأحداث التاريخية غير الثابتة بينما المؤكد تاريخياً أن الرسول (ﷺ) قد لحق بربه دون أن يسمى من بعده أو من يخلفه.. ولو كان الرسول (ﷺ) يريد النص على من يخلفه لكان نص على ذلك نصاً صريحاً فى أحاديثه التى تناولت كل جوانب الحياة الإنسانية ولكنها وقفت دون هذا الموضوع كحكمة أَرادها الرسول (ﷺ) .. وهى ترك الأمر شورى بين المسلمين ليختاروا من يقع عليه اختيارهم.. فالمعروف إن الأصل فى الخلافة عند المسلمين أن تكون راجعة إلى اختيار أهل العقد والحل فقد تعارف المسلمون

على أن الإمامة عقد يحصل بالمبايعة بين أهل الحل والعقد لمن اختاروه إماماً أو خليفة بعد التشاور بينهم.

أما الفكرة الثانية: فهي القول بأن الرسول (ﷺ) قد انتقل إلى لقاء ربه من غير أن ينص على نوع الدولة أو شكل الحكومة التي تتولى أمور المسلمين من بعده.. وعلى ذلك فالخلافة ليست فرضاً على المسلمين وإنما هي شكل سياسى ارتضاه المسلمون لأنفسهم بعد وفاة الرسول (ﷺ).

لذلك لم يكن غريباً أن يقول عبد الله النديم فى هذه المقالات المجهولة: "إن الشورى هي القطب المعادى للاستبداد وإن من يتتبع الشريعة الإسلامية "لعلم أن الاستبداد منابذ لكلمة الله تعالى فى تشريع الشرائع ومخالف كل المخالفة لصريح آياته الشريفة وأحاديث رسوله الحنيفة".

فالإسلام فى رأى النديم يوجب تقيد الحاكم بحبال القانون.. فلا يخرج عنه ولا يحيد لى غيره ".. كذلك فهو يرى أن الشريعة الإسلامية لا تقيد الحاكم فى ذاتها وإنما عن طريق من يسهرون على تطبيقها من علماء الإسلام فهو يقول: إن الشريعة ليست سوى معانى أحكام موضوعة فى عقول أرباب الشريعة.. وهى لا تقيد الحاكم بحال وجودها.. وإنما تقيد بوجود من يحرصون على تحقق معانيها".

والإسلام فى رأى النديم يجيز أن تختار الأمة من بين نهبائها قوماً عارفين بأحوال أهلها.. وهو بذلك يقرر أن الإسلام لا يمنع من وجود هيئة أو مجلس يتولى الرقابة على الحكام ومدى التزامهم بتطبيق الشريعة.. وهذا هو نفس ما تقوم به مجالس النواب والبرلمانات فى دول أوروبا الحديثة .. وصحيح أن الإسلام لم يبين طريقة مخصوصة لاختيار هؤلاء النواب فإنه لا يمنع أن

يكون ذلك عن طريق الانتخاب.. فالأصل فى الإسلام أنه اعتبر "الشورى" واجباً شرعياً فى الحكومة الإسلامية.. أما كيفية النظام الذى يحقق هذه الشورى وأساليبه وأجهزته فهو أمر متروك لاختيار المسلمين ولأهل العقد والحل منهم.

لذلك كان من الطبيعى أن يدعو النديم علماء الإسلام ورجال الدين الإسلامى أن يشتركوا فى السياسة فهو يقول: "أن رجال الدين فى أوروبا هم أساتذة السياسة ورجال السياسة هم حفظة الدين فاتحد المبدأ والغاية وهذا عكس ما نراه فى جميع أهل الشرق.. فإن العلماء مبتعدون عن السياسة مقتصرين على العلوم الدينية فإذا عرض عليهم أمر سياسى أحجموا عن الخوض فيه لجهل طرفه وأن تكلموا فيه بالجرأة كان الخطأ أكثر من الصواب لعدم اشتغالهم بمثله.. ولهذا أهملهم الأمراء فى المجامع السياسية وأخذوا بأراء من هم دونهم فى المرتبة العلمية"<sup>(٣)</sup>.

ويرى النديم "أن فريق العلماء أحق الناس بالاشتغال بالسياسة والتفنن فيها وخوض بحارها.. فإن نوازل الملوك يقضى عليها فى الغالب باستشارة العلماء فإنهم بما عندهم من تربية الملكة واقتدارهم على فهم عويص المعانى يمهرون فى السياسة ويتقدمون على المشتغلين بها عمراً طويلاً"<sup>(٤)</sup>.

ثم يؤكد النديم أنه "ليس فى النصوص ما يمنع من الاشتغال بالسياسة حتى ننده معصية.. بل كل العلوم الشرعية من قواعد السياسة"<sup>(٥)</sup>.

أما قصة هذه المقالات المجهولة لعبد الله النديم.. فقد كان أول خيط شدنى

---

(٣) صحيفة العصر الجديد - ١٧ مارس سنة ١٨٨٠.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.



إليها خبر نشر في العدد ٤٣ من صحيفة المحروسة الصادرة في ١٠ مارس ١٨٨٠ وكان نصه: "أعثرنا التوفيق على مراسلة مفردة الوضع عزيزة المنال نادرة الوجود مفردة في باب الإنشاء ودهاء المياسة وأساليبها جرت بين أبي بكر الصديق وعلى بن أبي طالب رحمه الله عليهما.. فأعثرنا إثباتها في العدد الآتى من "العصر الجديد" حفظا لها من أشرف الآثار وحرصا على ما تضمنته من الفوائد والأحكام في الأمور الإدارية والتقلبات السياسية"<sup>(١)</sup>.

وفي العدد العاشر من صحيفة العصر الجديد الصادر في ١١ مارس ١٨٨٠ نشر الجزء الأول من الكتاب على الصفحة الأولى واحتلها كلها (وكانت بحجم الجرائد الصباحية التي تصدر اليوم) ثم أعادت نشر أجزائه الأخرى في أعداد متلاحقة من الصحيفة وأن كان يلاحظ أنه ابتداء من الحلقة الثالثة من الكتاب.. لم تصل إلينا كاملة.. والسبب أن أجزاء من الصحيفة ممزقة أو مفقودة وخاصة الجزء العلوى من الصفحة مما أضاع رقم العدد وتاريخ صدوره.. ولكن الأجزاء المفقودة ليست من الكثرة بحيث تقطع سياق الكتاب.. وأعلنت صحيفة العصر الجديد أن عبد الله النديم نائب رئيس الجمعية الخيرية الإسلامية في ذلك الوقت هو الذى قام "تحقيق هذا الكتاب وشرح ما جاء فيه من دروس سياسية ودينية وقام بإعداد كتيب يجمع فيه هذه الرسائل مع شروحها فقالت الصحيفة "وقد أخذ حضرة صديقنا الفاضل الأمين عبد الله النديم نائب الجمعية الخيرية الإسلامية وخطيبها الشهير في شرح هذا الكتاب يبين رموزه ويوضح ما خفى من غرر السياسة والتبصر ويفسر ما انتظم فيه من اللغة الفصحى في كتاب لطيف استقصى فيه كل ما أغلق من الكتاب مما نعهه في زماننا مبدعا وقد أتت به العرب بداعة ويلا ترو ولا تأليف".

---

(٦) صحيفة المحروسة - ١٠ مارس سنة ١٨٨٠.

ويبقى أخيراً أن هذه المقالات المجهولة وغيرها من مؤلفات النديم المفقودة تلهم قضية هامة وهى ضرورة أن تتكاتف جهود هيئاتنا العلمية ومتقنيها فى البحث عن كتب النديم ومخطوطاته.. فيقينا أن هناك عدداً من مؤلفات النديم ما تزال مختفية فى العديد من مكتبات الأسر المصرية القديمة التى اختفى عندها النديم.. لو اهتم الأحفاد بالتنقيب فى مكتبات أجدادهم لعلمهم يجدون بين روافها كتاباً أو مخطوطاً مفقوداً للنديم.

ولكن من المؤكد أن لعبد الله النديم ديوان شعر كبير يحتوى على ما يقارب عشرة آلاف بيت.. وما زال محجوراً عليه فى مكتبة استنبول بتركيا حيث عاش النديم سنواته الأخيرة فيها منفياً من مصر حتى وافاه الأجل فى العاشر من أكتوبر ١٨٩٦.. ويقال أنه مات مسموماً بفعل جواسيس أبو الهدى الصيادى مستشار الخليفة والذى كان النديم قد وضع فيه كتاب "المسامير" بهجوه فيه ويفضح دسائسه ومؤامراته.

وما زال جثمان النديم يرقد غريباً فى مقبرة "يحيى أفندى فى باشكطاش" بتركيا وليس مستبعداً أن يكون النديم قد ترك عدداً آخر من الكتب والمؤلفات أثناء إقامته فى تركيا.. فهل نغالى إذا طلبنا الاهتمام بتراث عبد الله النديم.. وهل كثير عليه أن أرسلنا بمن يذهب إلى استنبول ينقب فى مكتبتها بحثاً عن ديوانه الكبير و عما قد يكون قد تركه من كتب ومخطوطات أخرى.

## **الفصل السابع**

**الفكر السياسي والاجتماعي**

**لقاسم أمين**

أكثرنا لا يعرف عن قاسم أمين سوى دوره فى الدعوة لتحرير المرأة رغم أن مساهمة قاسم أمين فى حياتنا الفكرية والثقافية أهم بكثير من دوره فى تحرير المرأة.

ولكن يبدو أن موضوع المرأة.. لما له من جاذبية خاصة بالإضافة إلى الملابس والدوى الذى صاحب كتابى قاسم أمين "تحرير المرأة" و "المرأة الجديدة" قد غطى على جهود قاسم أمين الأخرى مع ما لها من أهمية.

ولكى نفهم جهود قاسم أمين الأخرى لابد أن نلقى الضوء على جوانب من نشأته وقصة حياته.. فهى تفسر الكثير من جهوده الفكرية الأخرى المجهولة، فقد كان قاسم من أصل كردى، فجدّه كان أميراً كردستانياً أخذ ابنه رهينة فى الأستانة عاصمة الدولة العثمانية فى ذلك الوقت.. والتى كانت كردستان إحدى ولاياتها الدائمة التمرد والعصيان وكان ذلك الرهينة هو (أمين بك) والد قاسم أمين.. ثم جئ بأمين بك إلى مصر فى زمن الخديوى إسماعيل حيث دخل فى خدمة الجيش المصرى ووصل إلى رتبة أميرالاي وتزوج بابنة (أحمد بك خطاب) وأنجب قاسم. وقد ربي قاسم التربية المعتادة لأمثاله فى مدارس الحكومة المصرية فلما أتم دراسته بمصر أرسل فى بعثة إلى باريس حيث حصل على أجازة الحقوق.. وعاد ليعمل فى خدمة الحكومة فى عام ١٩٨٥ وعين وكيلًا للنائب العمومى فى محكمة مصر المختلطة ولم يبق بها سوى عامين عين بعدها مندوباً بقلم قضايا الحكومة بنظارة المالية ثم عين بعد أشهر رئيساً لنياية طنطا، ثم نائب قاض. فمستشاراً فى الاستئناف<sup>(١)</sup>.

وخلال هذه الرحلة الطويلة فى ميدان الأعمال القانونية تجول قاسم أمين فى مدن مصرية كثيرة ونظر فى العديد من القضايا المدنية والاجتماعية ومرت

---

(١) أحمد لطفى السيد، قصة حياتى، دار الهلال، القاهرة، ص ٩٩.

به صور شتى واقعية من صميم المجتمع المصري<sup>(٢)</sup>. وقد تفاعل كل ذلك مع ثقافته الأوروبية التي تزود بها أثناء إقامته بباريس للدراسة.

لذلك لم يكن غريباً أن يكون قاسم أمين هو صاحب أول مؤلف كامل في الفكر المصري الحديث يتعرض لدراسة الشخصية المصرية.. وقد وضغه بالفرنسية وسماه "المصريون وذلك ليرد على كتاب نشره عام ١٨٩٣. كاتب فرنسي يدعى (الدوق داكور) باسم "مصر والمصريون".. قرأه قاسم بحكم إجادته للغة الفرنسية ورأى فيه طعناً جارحاً في الشخصية المصرية.

ومن أبرز القضايا التي أثارها أمين في كتابه: دفاعه عن الروح الحربية عند المصريين تلك الروح التي أنكرها الدوق داكور.. فأكد قاسم بالأسانيد والحجج التاريخية توافر روح القتال عند الشعب المصري بل أكد أن هذه الروح تبرز في الشعب المصري أكثر من الشعوب الأخرى.. ثم هو يشيد بالثورة العربية، وكان هذا عملاً جريئاً في زمنه. ويتخذها مثلاً على وجود الروح العسكرية عند المصريين ويتحدث عن انتصارات العربيين على الإنجليز في كفر الدوار.. وأكد أن هزيمة التل الكبير – وكان هذا أيضاً قولاً جريئاً في عصره – لم تكن راجعة إلى ضعف الروح العسكرية عند المصريين.. وإنما لخيانة بعض العملاء.

ولقاسم أمين أيضاً مجموعة من الدراسات الهامة التي نشرها فيما بين عام ١٨٩٥ وعام ١٨٩٨ في صحيفة المؤيد التي كان يصدرها الشيخ على يوسف والتي جمع أكثرها بعد ذلك في كتاب سماه (أسباب ونتائج) وفيه محاولة أخرى من قاسم أمين لدراسة المجتمع المصري والشخصية المصرية. وكان

---

(٢) أحمد بهاء الدين، مقدمة طبعة حديثة لكتاب تحرير المرأة، دار المعارف، القاهرة،

الجديد فيها ابتكاره لمنهج يقوم على نقد الظواهر السلبية فى المجتمع المصرى وفى الشخصية المصرية ولكن ليس بهدف تشويه الشخصية المصرية. كما كان يفعل الكتاب الأوروبيون فى ذلك الوقت مثل اللورد كرومر وغيره. وإنما بهدف تشخيصها وابتكار وسائل الخلاص منها ومعالجتها.. لتحقيق هدف أبعد وهو تطوير المجتمع المصرى وتحديثه وهى المهمة التى نذر قاسم أمين نفسه لها.

وفى هذه المقالات يقدم قاسم أمين نظرية متكاملة فى التربية تقوم على ثلاثة أسس:

الأول: غرس بذور محبة الدين فى نفس الطفل المصرى مما يجعل وجهته فى كل حركاته وسكناته نحو الكمال فى كل شئ.. فالدين للإنسان هو الشئ الوحيد الذى يمثل بين يدي كل نفس صورة الكمال الحقيقى.

الثانى: تنمية المشاعر الوطنية.

الثالث: تنمية الوعي الدانى أو كما كان يسميه أن يوجد عند كل منا محكمة للضمير تحاسبه كل يوم عما أنت يداه.

وفى هذا الكتاب أيضاً يهاجم قاسم أمين الحكم الفردى للخديوى عباس حلمى الثانى حيث كتب يقول: "أن الاستبداد أصل كل فساد فى الأخلاق".. ثم يدعو للحرية ويرى أنها "قاعدة ترقى النوع الإنسانى ومعراجة إلى السعادة".

ولقاسم أمين مجموعة من المقالات نشرها فى صحيفة المؤيد.. طرح فيها عدداً من الأفكار الاقتصادية الهامة.. وهى تؤهله لاحتلال موقع رائد فى الفكر الاقتصادى المصرى.. بل والعربى أيضاً.

فى هذه المقالات يصف قاسم أمين الحالة الاقتصادية فى مصر. ويتندر على ما تقول به العامة أن مصر أم الدنيا.. والأصح إذا قورن بينها وبين مدن

الممالك الأخرى مثل لندن، وباريس، وهامبرج، وبروكسل، وأمثالها أن تسمى خادمة الدنيا لأنها لو وضعت في جانب هاته المدن لظهرت في حالة فقر محزنة كما أو وضعت ذات اطمار بالية فذرة في جانب عروس متحلية بأفخر الملابس، وأثمن الحلى وأبهاها<sup>(٣)</sup>.

ثم يذكر قاسم أمين القراء بأن مصر بلد فقير جداً نصف أهله وهم الفلاحون يعيشون بلا شيء يقي الحى من الموت جوعاً.. والنصف الآخر ينقسم قسمين، الأول يشمل التجار والصناع، وهؤلاء ليس فيهم شخص واحد يقال أنه "مالى" وآخر يحتوى على الموظفين وأرباب المعاشات، وهم الطبقة المتظاهرة بحالة اليسار نوعاً ما في معيشتهم ولكن أن حيل بينه وبين مرتب المعاش شهراً واحداً وقعوا في العسرة والضنك الشديد، أما أرباب الأعيان من "الذوات" والعمد والمشايخ والأعيان في البلاد فحالهم بحال "رابيل" المؤلف الفرنسي المشهور الذى قال فى وصيته. أنى لا أملك شيئاً وعلى ديون كثيرة وأوصى ببقية ما أملك للفقراء.

ثم يؤكد قاسم أمين أن "المملكة لا تكون غنية إلا إذا كان أهلها أغنياء.. ولذلك قال أحد السواس المشهورين أعطنى مالية حسنة أعطيك سياسة حسنة".. وعلا بهذه القاعدة ينبه قاسم أمين إلى أن أمم أوروبا وجهت التفاتها إلى المسائل الاقتصادية فأنشأت نظارة للتجارة والصناعة والمستعمرات، وأكثر من إنشاء المدارس التجارية والصناعية وتهاققت على وسائل الاستعمار وصارت كل أمة تزاحم الأخرى فى هذا المضمار والتنافس بينها شديد بلغ حد

---

(٣) صحيفة المؤيد: ١١ أكتوبر ١٨٩٧، مقال بعنوان: "الحالة الاقتصادية فى مصر"..

إعطى مالية حسنة.. أعطك سياسة حسنة.

الكفاح والجهاد.. حتى أن رجال السياسة صاروا يعتبرون أنه لابد وأن الحرب تقوم يوماً ما بين إنجلترا وألمانيا، لأن المنافسة بين الأمتين في جميع أنحاء العالم اصلتهما إلى درجة اعتقاد أن أحدهما لا يمكن أن تستمر في طريقها إلا إذا سحقت الأخرى.

ثم يؤكد الكاتب أننا نحن معاشر المصريين لا شغل لنا إلا الإشراف على ميدان هذا التنافس للتفرج على المتنافسين، والإعجاب بهذه الأمة والاستهزاء بتلك كأننا عالم من كوكب آخر حضرنا إلى هذه الدنيا للتفرج على أهلها أياما معدودة ثم العودة إلى أوطاننا بعد ذلك بسلام.. والحقيقة أننا نحن موضوع تنازعهم وسبب مشاكلهم نحن اللقمة الدسمة التي يريد كل منهم أن يبتلعها في جوفه.

ويقرر الكاتب أن كل ثروة هي نتيجة عمل صاحبها "ترى الرجل مثلاً في أمريكا يبتدئ في تجارة أو صناعة حقيرة فيصل بعد بضع سنين إلى مصاف الملايين الذين يحوزون الملايين - فلماذا ؟ لأنه يشتغل ليكسب فالواحد منهم يشتغل دائماً. يشتغل بالنهار ويفكر في شغله بالليل.. وهو قد تربي على أن يشتغل وتربي على أن يعتمد على نفسه.. فالتربية والعادة قد أوجدتا فيه الإقدام على الشغل والعمل".. أما في مصر فالعكس هو الذي يحدث.. إذ يرى قاسم أمين أن "الواحد منا معاشر المصريين أو الشرقيين كافة.. فهو كالبهيمة الذي يعلق في الساقية يمشى الهوينى خطوة خطوة حتى يسمع صوت، فيجاهد نفسه بخطوة.. ثم يقف وهكذا حتى المساء، حيث يقدم له علفه فيأكله طيباً أو رديئاً ثم يهوى كالشبح المروض على الأرض فينام تعباً كسولاً.. بل مكسراً مهمشاً حتى الصباح".



وفى إحدى هذه المقالات الاقتصادية يتساءل قاسم أمين: "لماذا لا يوجد فى مصر أغنياء ؟ وقبل أن يجيب عن السؤال يؤكد أن الأوروبيين لم يصيروا أغنياء إلا بسببين: الأول: "اختفاء الاستخدام فى وظائف الحكومة وعدم الالتجاء إليها إلا عند الحاجة".. والثانى: "احترام التجارة والإقبال عليها أكثر من إقبالهم على بقية العلوم الأخرى".. ثم يقرر الكاتب أننا فى مصر على عكس ذلك نحترم الوظائف الأميرية ونعده منتهى الفخر والشرف ونحتقر التجارة ولا نقبل عليها حتى عند الحاجة المطلقة فكان نصيبنا الفقر الأسود<sup>(٤)</sup>.

ثم يذكر قاسم أمين أن الأوروبيين يجمعون الأموال الهائلة "لا لأن الله خلقهم أشد منا عقلاً وأتم تركيباً.. ولا لأنهم أتوا مفاتيح كنوز خفية لا يمكن أن تصل إليها نحن.. بل لأنهم فهموا أن التجارة هى علم الثروة الحقيقى وهى علم حقيقى لا يقل فى الفضل عن أشرف العلوم".

ويمكن أن نسجل على الفكر الاقتصادى لقاسم أمين ملاحظتين:

**الأولى:** أنه يدعو للحرية الاقتصادية بمعناها اللبيرالى.. أى التى تقوم على الاقتصاد الحر أى الاقتصاد الرأسمالى بمعنى أن تكون وسائل الإنتاج فى المجتمع كالأرض والصناعات ملكاً للأفراد ويكون الإنتاج فيه لمصلحة هؤلاء الملاك الأفراد.. وأن تكون السوق حرة وأن يكون الإنتاج من أجل الربح.

**الثانى:** أنه فى نفس الوقت الذى يدعو فيه قاسم أمين للاقتصاد الرأسمالى نراه يهاجم الرأسمالية الدولية وبالذات الرأسمالية

---

(٤) المؤيد: ١٦ أكتوبر ١٨٦٧، مقال بعنوان: لماذا لا يوجد فى مصر أغنياء؟.

الأوروبية ويحذر المصريين من أن التنافس بين الدول الرأسمالية الأوروبية إنما يقوم من أجل الرغبة فى السيطرة على مصر واستغلالها.

وقد يتصور البعض أن هناك تناقضاً بين دعوة قاسم أمين للاقتصاد الرأسمالى الحر فى مصر وبين هجومه على الرأسمالية العالمية والأوروبية بالذات.. ولكن سرعان ما يزول هذا اللبس عندما نضع فى اعتبارنا التطور الخاص الذى انفردت به النشأة الرأسمالية فى مصر وإحساسها بخطر الرأسمالية الأوروبية التى كانت تهدد المصالح الاقتصادية للرأسمالية المصرية المحلية وتعوق نموها.. ولعل هذا هو الذى يفسر لنا اهتمام قاسم أمين فى ذلك الوقت بالدعوة للتصنيع والمناذرة بإنشاء بنك وطنى وشركات مساهمة وطنية كان الغرض منها إنقاذ الفلاح المصرى والملاك الزراعيين من المرابين الأجانب من ناحية ولا مكان الدخول فى مشروعات استثمارية لمنافسة المشاريع الأوروبية التى بدأت تنتشر فى مصر من ناحية ثانية. فالفكر الليبرالى الاقتصادى فى مصر نشأ إذن من خلال الهجوم المستمر على غزو الرأسمالية الأوروبية للمجتمع المصرى.

ولقاسم أمين مجموعة أخرى من المقالات التى نشرها فى عدة صحف ثم جمعها بعد ذلك فى كتاب سماه "كلمات" وهذه المقالات تكشف عن جانب آخر من مواهبه.. وفى الألب هذه المرة إذ يتخذ فيها أسلوباً جديداً للكتابة متحرراً من السجع والبديع والبيان وهو لذلك يعتبر خطوة هامة فى تحرير الكتابة العربية من قيود الصنعة وفى هذا الكتاب تلمح رغبة قاسم أمين فى صياغة أدب قومى يجدد الأدب العربى الذى

كان متداولاً فى عصره.. وأنتك لتجد فيما خلف من هذا الأدب الجديد دليلاً على أن كثيراً مما أصاب الأدب العربى من تجديد يرجع بعض فضله إلى قاسم أمين.

وهذا اللون الجديد من الأدب يكشف عن قدرة قاسم أمين الروائية والقصصية، فقد تضمنت هذه المقالات مجموعة من القصص القصيرة واللوحات الإنسانية التى من شأنها أن تضع قاسم أمين فى مكان بارز بين رواد القصة المصرية.

وبالإضافة إلى هذه القصص القصيرة أو اللوحات القصصية تتضمن المقالات عدداً من الآراء الهامة فى الأدب وخاصة فيما يتعلق بتطوير اللغة العربية حيث طالب بفتح باب الاجتهاد فى اللغة.. لأن اللغة العربية أيام.. ابن سينا.. وابن رشد وابن مسكويه.. وإضرابهم كانت لغة العلم والأدب والفلسفة فكانت من أوسع وأغنى لغات العالم ولكنها وقفت مكاتها زمناً فى الوقت الذى أخذت فيه اللغات الأخرى تتطور وترتقى حتى أصبحت نموذجاً فى السهولة والوضوح.. فإذا أتينا للغة العربية أن تستوعب المصطلحات الأوروبية الحديثة الخاصة بالاختراعات أثريتنا اللغة العربية.

وقد كان قاسم أمين يرى أنه فى اللغات الأخرى يقرأ الإنسان ليفهم أما فى اللغة العربية فإنه يفهم ليقراً.

ثم يقترح حلاً لهذه المشكلة فى "أن تبقى أواخر الكلمات ساكنة لا تتحرك بأى عامل من العوامل.. فهذه الطريقة وهى طريقة جميع اللغات الأفريقية واللغة التركية، وبذلك يمكن حذف قواعد النصب والجوازم

والحال والاستقبال بدون أن يترتب عليه إخلال باللغة إذ تبقى مفرداتها كما هي".

وفى النهاية.. أليس من حقنا أن نصاب بالدهشة عندما نجد أن كل هذا الجهد الفكرى والثقافى لقاسم أمين قد نسيه أكثر الناس.. ولم يعودوا ينكرون له إلا أنه طالب يوماً.. بأن تكشف المرأة عن وجهها وكفيها.

## الفصل الثامن

الطَّلَانِيَّةُ فِي الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ الْحَدِيثِ

يعتبر محمد قُدرى واحداً من أهم المفكرين العرب فى القرن التاسع عشر وقد كان واحداً من الجيل الذى تتلمذ على يد رفاة الطهطاوى فى مدرسة "الألسن".. أول جامعة مصرية وهو الجيل الذى تولى مهمة تنوير العقل العربى وإليه يرجع الفضل فى كل ما وصلت إليه مصر والأمة العربية الآن من تقدم.

ولقد ولد محمد قُدرى عام ١٨٢١ فى مدينة "ملوى" بصعيد مصر. وكان والده حاكماً لإحدى جهاتها.. وقد تلقى تعليمه الأولى فى مدرسة صغيرة بملوى ثم سافر إلى القاهرة والتحق بمدرسة الألسن فى أبى زعبل. وكان يدرس فيها تحت إشراف رفاة الطهطاوى اللغات التركية، والفارسية، والفرنسية والإيطالية، والإنجليزية، وكان يتردد أيضاً على الجامع الأزهر لدراسة اللغة العربية، وعلوم الدين.. ولما تخرج عين مترجماً بالحكومة المصرية ثم عين معاوناً لشريف باشا والى الشام، ثم مدرساً لتعليم الأمير إبراهيم أحمد، ثم اختاره الخديوى إسماعيل مريباً لولى عهده توفيق، ومدرساً فى مدرسة ولى العهد.. ثم صار يترقى حيث أصبح مستشاراً بالمحكمة المختلطة، ثم ناظراً (وزيراً) للحقانية (العدل) فى وزارة شريف باشا أثناء الثورة العربية.. ثم تولى وزارة المعارف (التربية والتعليم) بعد الاحتلال البريطانى لمصر.. وقد توفى عام ١٨٨٨ عن ٦٧ عاماً من العمر.

وقد عرف محمد قُدرى بقدراته القانونية والتشريعية بحيث يمكن أن يطلق عليه أبو القانون المصرى بل أبو القانون العربى والإسلامى فى العصر الحديث.. فقد تعدت شهرته القانونية حدود مصر وطلبه السلطان عبد العزيز الخليفة التركى لينتفع الدستور العثمانى، وليضع أسس القوانين الحديثة التى طبقتها الحكومة التركية على جميع ولاياتها العربية والإسلامية وهو صاحب أول وأهم المؤلفات القانونية العربية فى تاريخ العرب الحديث - فمن مؤلفاته

"لمحة تاريخية لمصر" .. ومعلومات جغرافية لأهم مدن مصر، والدر المنتخب من لغات الفرنسيين والعثمانيين والعرب، والدر النفيس فيما ألفه العرب والفرنسيين، وترجمة قانون الحدود والجنایات، وأحاشى الاحتياطات لما يتعلق بتقليل الجنایات، وتنقيح القوانين المصرية.. ومن أهم مؤلفاته "مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان، وقانون العدل والإنصاف"، والأحكام الشرعية فى الأمور الشخصية، ووضع موسوعة "قوانين المحاكم" والتي عاونه فى وضعها بطرس غالى فى عام ١٨٧٤.. وقد أعلن بطرس غالى أن محمد قُدرى كان أستاذاً لأجيال القانونيين المصريين الذين ظهروا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر والسنوات الأولى من القرن العشرين.. وبالإضافة إلى ذلك كان محمد قُدرى محبا للموسيقى ويحيد العزف على العود.

وكتب محمد قُدرى سلسلة مقالات نشرها فى عام ١٨٧٠ تحت اسم "فى التمدن" تعتبر أول محاولة فى التأليف فى علم الاجتماع بالمعنى العلمى لهذا المعنى فى العصر الحديث.. وهو أيضاً أول مساهمة عربية علمية فى موضوع التمدن بالمعنى الصحيح لكلمة "تمدن" أى الدعوة إلى الحضارة الحديثة.

ومحمد قُدرى أيضاً يعتبر صاحب أول دعوة فى الفكر المصرى والعربى الحديث إلى العقلانية.. وفى عصر لم يكن فيه أى احترام للعقل ولا ما يصدر عنه.. وفى وقت كانت فيه الخرافات ما تزال تسيطر على العقل المصرى والعربى.

لقد ظهرت العقلانية عقب حركة الأحياء والإصلاح فى أوروبا وكانت فى ذلك الوقت تعبيراً فلسفياً عن آماني وأهداف الطبقة البرجوازية الناشئة وقد نجحت فى أن تخلق تياراً فكرياً فتح الأبواب أمام مفاهيم جديدة لا تتفق مع أفكار المجتمع الإقطاعى المتمسك بثبات نسبى لطريقة الإنتاج والحياة والفكر مثل

مفاهيم الحرية والحركة والتقدم.. وكانت مهمة العقلانية الأساسية أن يتحرر باسم العقل النشاط الثورى لتلك الطبقة النامية الصاعدة وتدعم مطامعها الاقتصادية والسياسية.. ولذلك رفضت مدلول النظام المفترض الوجود والمتصف بالثبات والخلود.. وانتقدت الأوضاع الاجتماعية القائمة باعتبارها مجافية للفهم الإنسانى.

ولقد اتفق الفلاسفة على تعريف العقل بأنه قوة فى الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية، يدرك العقل أولاً: ماهيات الماديات أو كنهها لا ظاهرها، ويدرك ثانياً: معانى عامة كالوجود والجوهر والعرض والعلّة والمعاولية، والغاية، والوسيلة والخير والشر والفضيلة، والرذيلة، والحق، والباطل.. ويدرك ثالثاً: علاقات ونسب كثيرة كالعلاقة بين أجزاء الشئ الواحد وعلاقات الأشياء فيما بينها وعلاقات المعانى التى ذكرناها الآن.. والعدد، والترتيب، فهذه المدركات غير مادية فلا ينفذ الحس إليها بحال وليست العلاقة أو النسبة موجوداً واقعياً وإنما الموجود طرفاها فأدراكها إدراك معنى غير مادى، ويدرك العقل رابعاً: مبادئ عامة فى كل علم عام وفى العلوم إجمالاً، وليس فى التجربة شئ عام، ويدرك خامساً: وجود موجودات غير مادية كالنفس والله وخصائصها الذاتية بالاستدلال بالحواس على المعقول أو بالمعقول المبادئ للحواس على العلة الخفية عليها، وسادساً: الاستدلال أيضاً يؤلف الفنون والعلوم مما لا مثيل له عند الحيوان الأعجم مع حصوله على المعرفة الحسية.

وقد تأثر محمد قنرى بالفيلسوف ديكارت الذى يعتبر نموذجاً للفيلسوف العقلانى الذى اعترى بالعقل وقدر أهميته وحاول أن يصل به فى مجال المعرفة إلى يقين الرياضة، وهو أيضاً الفيلسوف الذى حاول أن ينفى كل سلطة أيا



كانت إلا سلطة العقل الذى لا يقبل إلا معيارا واحدا للحقيقة هو معيار  
البداهة.

إن العقلانية ترى أن الإنسان حيوان عاقل وأن الفكر هو الذى يميزه عن  
غيره من الحيوانات، لذلك فإن الانتصار الأعظم للعقلانية يأتى من كونها  
صاحبة الفضل الأول فى إنجازات العلم الحديث.. فالعلم هو ناتج استخدام  
الإنسان للعقل.. وقد أدى التقدم العقلى والفكرى إلى التقدم العلمى والأخير هو  
مفتاح الحضارة الحديثة.

ويتصدى محمد قدرى فى مقالاته المجهولة.. "فى التمدن" لتقديم مفهوم  
للتمدن فيجعل الاحتكام إلى العقل وتطبيقه العلمى وهو (العام) مقياسا للتمدن..  
فهو يقرر: "أن التمدن ليس بالانغماس والتلفن فى النعيم والترف. وإنما التمدن  
بكمال العقل ونمو الفكر بما يزيد التقدم فى العلوم والفنون والصنائع. وتهذيب  
الأخلاق، واتساع أبواب الرزق، وكلما كان التمدن أكمل، كانت الثروة فينتج  
عن ذلك أن المتمدن هو العالم الفاضل الكامل الذى هذبت العلوم أخلاقه، ولو  
كان ساكنا فى بيت من الشعر، وأن المتوحش هو الجاهل الذى لم تطرقه  
المعارف ولو كان مقيما فى قصره"<sup>(١)</sup>.

ويرى محمد قدرى أن العقل هو أبرز ما يميز الإنسان عن غيره من  
المخلوقات.. ذلك أن أفضل ما يملكه الإنسان هو العقل، لأنه الرئيس الوحيد  
الذى يدبر الممالك الثلاث التى ولى الإنسان أمرها، وهى المملكة الحيوانية،  
والمملكة النباتية، والمملكة المعدنية، ولولا العقل لما قدر الإنسان على سياستها

---

(١) مجلة روضة المدارس المصرية، العدد الخامس، سنة ١٨٧٠.

والقيام برئاستها ولا عجز عن قمع الحيوانات المفترسة، التى هى أعظم منه قوة وأشد بطشاً ومسطوة"<sup>(٢)</sup>.

ثم يكشف محمد قنبرى عن أصالته الفكرية وعقله المبدع عندما يعلن اعتراضه على الفلاسفة المتقدمين القائلين فى تعريف الإنسان أنه حيوان ناطق، فهذا التعريف باطل طرداً أو عكساً، طرداً لأن بعض الحيوانات ينطق وعكساً لأن بعض الناس لا ينطق.. فالحق فى ماهية الإنسان أنه جوهر ذو عقل، والعقل هو أبو الفكر وبالفكر يهتدى الإنسان فى تحصيل معاشه.. وإدراك العلم واختراع الصنائع"<sup>(٣)</sup>.

وهو يرى "أن الإنسان جوهر مركب من نفس وجسم، فنفسه أفضل النفوس الموجودة فى هذا العالم، وجسمه أكمل الأجسام الموجودة به، وتقرير هذه الفضيلة فى النفس الإنسانية أنها وإن شاركت النفوس الحيوانية الأخرى فى القوى الخمس الأصلية للحياة وهى: الاغتذاء، والتوليد، والحس، والحركة، إلا أنها اختلفت بقوة أخرى لا توجد فى غيرها من أنفس الحيوانات وهى القوة العقلية المدركة لحقائق الحياة والأشياء ومجالها (المخ) وخصوصاً الجزء المقدم منه المغطى بالعظم الجبهى وتستمد حياتها من القلب.. فلاختصاص النفس الإنسانية بهذه القوة الغريزية كانت أشرف النفوس الموجودة فى العالم وأفضلها"<sup>(٤)</sup>.

---

(٢) مجلة روضة المدارس المصرية، العدد الخامس، سنة ١٨٧٠.

(٣) مجلة روضة المدارس المصرية، العدد العاشر، سنة ١٨٧٠.

(٤) مجلة روضة المدارس المصرية، العدد الحادى عشر، سنة ١٨٧٠.

ويذكر محمد قدرى أنه نتج عن تفرد الإنسان بميزة العقل "أن تفرد بميزة أخرى ناتجة عن الميزة الأولى وهى "معرفة الخط والكتابة، لأن العلم الذى يقدر الشخص الواحد على استنباطه بعقله يكون قليلا وربما مات بموته. أما إذا استنبط الإنسان علما أو اخترع فنا من الفنون النافعة وأودعه فى كتاب فجاء شخص ثان واطلع عليه وأضاف من عنده بعض مباحث جديدة وجاء ثالث وزاد عليه ونقحه.. فإن هذا سيزيد من العلوم والفنون والفضائل ويقدم الصنائع ويرقى المباحث العقلية والمطالب العلمية إلى أقصى الغايات وقصى النهايات".. وهو يفرق بين القوة العقلية وبين الفنون العقلية.. "فالقوة العقلية متوفرة عند كل إنسان، ولكن الفنون العقلية (وهو يقصد بها العلوم النظرية والتطبيقية وسائر المعارف الإنسانية) لا توجد إلا عن طريق (التعليم والتعلم)، فهما يعتبران عنده: السببين الأصليين المركبين للعقل لأن العقل لا يزكو فتشرق أنواره وتظهر أسرارهِ وتتفجر منه ينابيع الحكمة إلا بتعلم العلوم وممارستها والجد فى تحصيلها ودراستها.. أما الاستعداد الفكري والغريزي، فإنما يجعل الإنسان قابلا ومستعدا لإدراك العلوم لا عالما بها، فمثلُه مثل أرض صالحة للحرث والفرس، أن حرثت وغرست أنبتت، وإن أهملت بقيت ميتة وأرضا بلا نبات.. فالتعليم والتعلم إذن ضروريان لكمال العقل، ومن أهملت تربيته لازمه الجهل، فالعقل أجمل حلية يتزين بها الإنسان وهو القوة الحاسمة فى سلوك الإنسان.. لأنها هى التى تميز الخير من الشر. والشائع من الضار.. وربما تخطئ فتحكم حكما فاسدا يترتب عليه الوقوع فى الأخطار.. لأن أكثر ما

يصيب الإنسان من المصائب والنوائب ناشئ عن الحكم الفاسد غير الصائب.

ويقول محمد قدرى أن العقل يزداد كمالا بالتجارب والصنائع وممارسة الأمور ومشاهدة الوقائع، فعلى قدر تجارب المرء وعلمه تكون درجة عقله وفهمه ومن لم تفده التجارب والسنون عقلاً لم يزل طفلاً وإن كان فى السن كهلاً.

ولقد كانت الفكرة الرئيسية التى يريد محمد قدرى إبرازها خلال بحثه، أن التمدن مبنى على انتشار العلوم والمعارف ورهن باستخدام العقل وتطبيقه العملى وهو العلم فهو يقول:

"إن الجمعية البشرية مركبة كجسم الإنسان من جملة أعضاء كل عضو منها يتم عملاً تعود فائدته على سائر الأعضاء المؤلفة منها الجمعية.. بحيث لو انفرد عضو منها مستقلاً بعمل نفسه لهلك.. ومتى هلكت الأجزاء هلك الكل المركب منها.. فإذا كان التعاون حاصلًا من الأعضاء كلها استقام الجسم وهو الجمعية البشرية وانتظمت أموره".

إن هذه المقالات تؤكد أصالة هذا المفكر المصرى العربى وعصريته فى نفس الوقت.

## الفصل التاسع

سر تأخر المصريين

من المقالات الهامة التي أثارت نقاشا طويلا داخل العقل المصرى فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.. كتاب لمحمد عمر اسمه "حاضر المصريين وسر تأخرهم.. وكانت أهمية الكتاب ترجع إلى سببين:

الأول: أنها كانت محاكاة لمؤلف أوروبى آثار دويا فى العالم العربى فى ذلك الوقت وهو "سر تقدم الإنجليز السكسونيين" للكاتب الفرنسى "أدموند ديمولاند".. والذي شرح فيه كاتبه العوامل التى أدت إلى تقدم الأمة الإنجليزية والتى أوصلتها إلى المرتبة التى تربعت بها على قمة التقدم الحضارى فى أوروبا والعالم المعاصر كله فى ذلك الوقت.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى العديد من اللغات العالمية ومن بينها اللغة العربية وكان مترجمه هو "أحمد فتحى باشا زغلول".. وهو نفسه الذى كتب مقدمة مقالات "حاضر المصريين وسر تأخرهم" لمحمد عمر، بعد أن جمعها كاتبها فى كتاب.

والسبب الثانى: إن المقالات تشرح العوامل التى أدت إلى تدهور الحضارة المصرية ووضع الكاتب يده على نواحى الخال التى تعوق تقدم المجتمع المصرى.

وقد اضطره ذلك إلى التعرض للعديد من جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية فى مصر، حيث كشف عن ثغراتها بأسلوب صريح وحاد، أثار غضب كثير من القوى السياسية والاجتماعية فى ذلك الوقت.

ولعل أهم ما فى المقالات التى نشرت فى عام ١٨٩٩ بصحيفة المؤيد التى كان يصدرها الشيخ على يوسف هو تفسيره لسبب انهيار الحضارة

المصرية.. فهو يرى أن تخلف النظام السياسى فى مصر وراء تخلف المجتمع المصرى.. فالنظام السياسى فى مصر ظل لحقية طويلة من الزمن نظاما دكتاتوريا مستبدا تحولت فيه إمكانيات وثروات المجتمع المصرى لخدمة الحاكم بدلا من أن تكون لخدمة المحكومين.. فالنظام الاستبدادى يخلق فى رأى محمد عمر كل مواهب وإمكانيات وطاقات أى شعب<sup>(١)</sup>.

ثم يستعرض المؤلف التاريخ المصرى قديمه وحديثه.. حيث برهن على أن فترات الازدهار فى تاريخ مصر كانت دائما هى تلك الفترات التى سادت فيها الديمقراطية وأن فترات الانهيار الحضارى فى مصر كانت دوما هى تلك الفترات التى حكمت فيها مصر حكما استبداديا مطلقا للحاكم فيه مطلق التصرف فى أرواح الناس وارتزاقهم<sup>(٢)</sup>.

وفى رأى محمد عمر أن الإنسان قد خلق وله حق الحرية التى منحها له الطبيعة.. ولكن لما كان الإنسان فردا فى مجموعة من الأفراد لزم عليه ليتحقق التعاون بينه وبين أفراد الجماعة التى ينتمى إليها أن يتنازل عن جزء من هذه الحرية التى منحها له الطبيعة حتى تنتظم أمور الجماعة الإنسانية التى ينتمى إليها. وعلى هذا الأساس وجب على كل فرد أن يوجد ببعض حقوق حريته الطبيعية لحفظ الحرية المدنية.. وهو يرى أن هذا النوع من الطاعة الشرعية يعتبر أفضل من الحرية الطبيعية المطلقة إذ لا يمكن لأى عقل أن يرضى بأن يكون مطلق التصرف فيما يعمل مع العلم بأن كل فرد من أفراد الجماعة الإنسانية يريد أن يكون له هذا الحق.

---

(١) المؤيد: ٣ فبراير سنة ١٨٩٩.

(٢) المؤيد: ١٩ فبراير سنة ١٨٩٩.

وعلى ذلك قلو أطلقت حرية التصرف المطلقة لكل فرد لما استطاع فرد أن يحفظ حياته أو أملاكه من اعتداء الآخرين عليها.. ولا بد للإنسان أن يعدل من القوة المطلقة ليستخرج منها نواميس قانونية تتيح لكل فرد من أفراد النوع الإنساني أن يستعمل حريته فيما لا يضر أفراد النوع الإنساني<sup>(٣)</sup>.

وهنا نلاحظ تأثر محمد عمر بفكرة العقد الاجتماعي كما جاءت عند جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) الذي كان يرى أن الطبيعة البشرية في حالة الفطرة الأولى كان يسودها السلام والمساعدات المتبادلة لأن قانون الطبيعة نفسه يمد الأفراد بما يساعدهم على ذلك.. ولكن هذا المجتمع لم يكن يتعرض إلا لخلل واحد هو عدم وجود الأنظمة التي يمكنها تنفيذ القانون الطبيعي مما حمل الأفراد على الاتفاق فيما بينهم لإقامة سلطة مشتركة تضمن حقوق كل منهم.. وحين يجتمع الناس على هذه الصورة ينشأ الكيان السياسي الواحد الذي يدين لحكم الأغلبية وتقوم سلطة تحكم وفق القوانين الثابتة المستقرة التي يعرفها الشعب والتي لا تضمن سوى تحقيق أمنه وسلامته وخيره العام ولكن حين يتجاوز الحاكم حدود القانون يفشل في تأمين الحقوق الطبيعية للأفراد، حينئذ تحقق الثورة عليه.. فالشعب هو الفصل الأخير في أية سلطة مدنية أو سياسية.. وبذلك جعل لوك حرية الإنسان حرية في الفكر وفي السلوك ولا بد، وأن تتبع من إرادته.. ثم ربط ظهور الحكومات برضاء الشعب وهو بالتالي لم يكن يعترف بحق أي حكومة لم تأت برضاء الأفراد وإرادتهم.

ومن أهم الأفكار التي تضمنتها مقالات "حاضر المصريين" وسر تأخيرهم" هو قول محمد عمر أن من أهم الأسباب التي أدت إلى تخلف مصر

---

(٣) المؤيد: ٢٧ فبراير سنة ١٨٩٩.



الاقتصادى والاجتماعى هو انقسام المجتمع المصرى إلى طبقات اجتماعية متصارعة (وهو بذلك يعد مفكراً اجتماعياً رائداً) وهو يرى أن المجتمع المصرى ينقسم إلى طبقات ثلاث: الطبقة الغنية.. والطبقة الفقيرة.. والطبقة المتوسطة.

وبين الكاتب عيوب كل طبقة وركز هجومه على الطبقة الغنية وقال.. أنها سبب كل المصائب التى تعاني منها مصر.. فهي فى رأيه طبقة استهلاكية وليست طبقة إنتاجية.. وأكد أن ذلك هو سبب تخلف الصناعة والتجارة فى مصر<sup>(٤)</sup>.

وأشار المؤلف إلى الاستغلال الذى تمارسه الطبقة الغنية وفى الريف بالذات ووصف الكاتب صنوف العذاب التى يعاني منها الفلاح المصرى ولعله كان أول من أشار إلى ثلاثى "الفقر.. والجهل.. والمرض.." تلك الأمراض التى مازال يعاني منها ريفنا المصرى إلى اليوم<sup>(٥)</sup>.

ولكن هذه الأفكار الاجتماعية المتقدمة التى يأتى بها محمد عمر يجب إلا تدفعنا إلى القول بأنه مفكر اشتراكى، كما يحلو لبعض كتابنا العرب فى السنوات الأخيرة أن يطلقوا هذا اللقب على كل صاحب فكر إنسانى.. أو كل من عطف فى كتاباته على الفقراء.. فنحن نعتقد أن هذه الاتجاهات الإنسانية شئ وكونهم مفكرين اشتراكيين شئ آخر تماماً.. وعلى هذا الأساس أسرع لأنفى عن محمد عمر صفة "الاشتراكى".. فقد كان رغم تعاطفه مع الفقراء ونقده المر للأغنياء مفكراً ليبرالياً يؤمن بالاقتصاد الحر.. ولم يكن ذلك مما يعيبه فى ذلك

---

(٤) المؤيد: ٣ مارس سنة ١٩٩٩.

(٥) المصدر السابق.

الوقت.. حيث كانت الليبرالية لا تزال أيديولوجية ثورية فى الوطن العربى خصوصاً عندما نعرف أن مجتمعاتنا العربية ومن بينها مصر كانت فى نهاية القرن التاسع عشر لا تزال تعيش أسيرة نظم إقطاعية وشبه إقطاعية أقرب إلى نظم العصور الوسطى منها إلى العصر الحديث.

لذلك فإن محمد عمر يعتبر المفكر المصرى الوحيد فى القرن التاسع عشر الذى استطاع أن يربط بين ازدياد تراكم رأس المال وبين انتشار الحرية وظهور الحكومات الديمقراطية.. وهو يشرح ذلك قائلاً أن اختلاف مذاهب الحكم المعاصرة عن مذاهب الحكم القديمة هو السبب فيما نراه الآن من ازدياد الثروات فى أيدي الأفراد.. فالمعروف أنه فى الأزمان السالفة كانت الحكومات استبدادية مطلقة تحكم حسب الأهواء والغايات. فلم يأمن الغنى على أمواله بل ولا يأمن على حياته.. فكانت تكثر المصادرات والنهب والسلب.. أما اليوم فإن وجود الحكومات الحرة التى تقوم على رضا المحكومين مكن الأغنياء من الاستقرار لزيادة ثرواتهم<sup>(٦)</sup>.

وقد كان محمد عمر أيضاً من دعاة إنشاء بنك وطنى مصرى.. وهو الشاعر الذى رفعته البورجوازية المصرية وناضلت من أجل تحقيقه فى مواجهة تسلل الرأسمالية الأجنبية إلى البلاد وخاصة بعد سيطرتها على الحياة الاقتصادية فى مصر بعد الاحتلال البريطانى.

كذلك فقد هاجم الكاتب الزيادة المستمرة فى إعداد الأجانب فى مصر.. وأعلن اعتراضه على توليتهم الوظائف والأعمال التى هى من حق المصريين أصحاب البلاد.. ويبدى عجبه كيف أن الأجنبى فى مصر صار يعد نفسه أميراً..

---

(٦) المؤيد: ١٦ مارس سنة ١٨٩٩.

والدخيل أصيلاً.. والضيف ضائفاً.. لقد ضاقت عليهم سبل العيش فى بلادهم  
فأتونا يطلبون رزقاً ويحاولون نشر سلطة سياسية فاستغلوا ما تعودنا عليه من  
إكرام الضيف.. فعذوا ذلك واجبا ثم أفرطوا فى الطمع فنازعونا الأرض التى  
ورثناها عن آبائنا حتى إذا رسخت أقدامهم كبرت نفوسهم عن مساواتنا  
وأصبحوا يتصورون أنفسهم أصحاب حق فى البلاد بينما أهلها هم  
الغلاء<sup>(٧)</sup>.

ثم جرى الكاتب مقارنة بين ملكات المصرى والأجنبى وعلن أن  
المصرى قد ثبت تفوقه على أقرانه من الأجانب فى كل عمل تولاه ويؤكد أن  
من سلم عقله من مرض يعلم أن الوطنى إذا تعلم فنا برع فيه وسبق فى طلبه  
أصحابه فهو من هذه الحيفية راجع على الأجنبى فضلا عن كونه أعرف منه  
بأحوال بلاده وصاحب البيت أحق بخيراته.

ويستثير الكاتب أبناء وطنه من المصريين مطالباً إياهم بالوقوف أمام  
الأجانب ومنافستهم فى كل مجالات الوظائف والأعمال حتى لا يأتى يوم لن  
يستطيع فيه التجار المصريون أن يتجروا.. ولا الصناع المصريون أن  
يصنعوا.. أما الموظفون فسوف يكون مصيرهم الوقوف بأبواب الأجانب  
ينتظرون الفتات فلا يجدونها.

والغريب أنه رغم أهمية هذه المقالات ورغم ما أثارته من حوار ونقاش  
شمل أغلب الصحف المصرية التى كانت تصدر فى ذلك الوقت إلا أن كاتب  
المقالات (محمد عمر) لم يجرؤ بعد ذلك أن يكتب أى عمل فكرى آخر غير هذه  
المقالات.. ويبدو أن عنف المقاومة التى ووجه بها جعلته يفضل الابتعاد عن

---

(٧) المؤيد: ٢٣ مارس سنة ١٨٩٩.

الخوض في هذا البحر الهائج المليء بالمخاطر خاصة إذا عرفنا أنه لم يكن سوى موظف صغير في إحدى إدارات الحكومة المصرية في ذلك الوقت.. ولعل هذا قد جعلنا نغفر لمحمد عمر هذا الموقف المستسلم إذا ما تذكرنا أنه نفس الموقف الذي اتخذه الشيخ على عبد الرازق الذي لم يكتب بعد كتابه الأول (الإسلام وأصول الحكم) شيئاً إيثاراً للسلامة بعد المقاومة الشديدة التي ووجه بها الكتاب.. فإذا ما تذكرنا أن على عبد الرازق كان أحد أبناء أكبر البيوت الأرستقراطية في مصر وواحد من أقطاب حزب الأحرار الدستوريين لأشفتنا على محمد عمر.. ولعذرناه.. ويكفي أنه قال كلمته ومضى.

## الفصل العاشر

### نقد الفكر الغيبي

تقف المقالات المجهولة التي كتبها ميخائيل عبد السيد فى مجلة روضة المدارس عام ١٨٧٠ فى صف واحد مع أهم المؤلفات التى أبدعها العقل العربى فى العصر الحديث.. فهى دراسة لا تقل قيمتها.. وفى الدور الذى لعبته فى عملية تجديد الفكر المصرى عن كتب مثل تلخيص الأبريز للطهطاوى وتحرير المرأة لقاسم أمين.. والإسلام وأصول الحكم لعلى عبد الرزاق.. وفى الشعر الجاهلى لطف حسين.. ونحن نميل إلى هذا رأى منقوعين بأربعة عوامل هامة:

أول هذه العوامل: أنه أول مؤلف عربى يحاول استخدام المنهج العلمى فى البحث ثم يتصدى مسلحاً بهذا المنهج لتحليل التراث الثقافى الغيبى والخرافى فى مصر.. مستهدفاً من ذلك إحلال العقل مكان الأسطورة وأن يجعل العلم بديلاً عن الخرافة.

وثانى هذه العوامل: أن هذه المقالات ظهرت فى عام ١٨٧٠.. فإذا ما وضعنا فى الاعتبار الظروف الموضوعية التى كان يعيش فيها المجتمع المصرى والعربى فى ذلك الوقت والتي تتلخص فى سيطرة الجهل والفكر الغيبى والخرافى على عقول الناس لأدركنا مدى الثورة الفكرية والاجتماعية التى أحدثتها هذه المقالات فى الحياة الثقافية والاجتماعية.. بل والسياسية فى مصر فى ذلك الوقت.. ولعل ذلك هو السبب الرئيسى الذى من أجله حوصر هذا المؤلف.. ومنع نشره فى كتاب ثم جرى التآمر عليه بالصمت وعدم الاهتمام.. فكان مصيره النسيان مع مرور الأيام حتى بات مجهولاً لا عند غالبية الناس بل وبين المثقفين منهم.

وثالث هذه العوامل: أن أكثر القضايا التى تثيرها المقالات ما زالت مطروحة فى الفكر العربى حتى اليوم. كذلك فإن أكثر الحجج التى استند إليها

المؤلف فى هجومه على الفكر الغيبي والخرافى مازالت فى جملتها صحيحة.. بل أن كثيراً من الاقتراحات التى يقدمها الكاتب لنشر الفكر العلمى مازالت صالحة للتطبيق فى عالمنا العربى حتى اليوم..

أما رابع هذه العوامل: أن كاتب هذه المقالات هو ميخائيل عبد السيد واحد من ألمع المفكرين المصريين فى القرن التاسع عشر.. ومن أنجب تلاميذ رفاة الطهطاوى فى مدرسة الألسن.. ثم فى قلم الترجمة.. ثم فى صحيفة روضة المدارس المصرية.. وهى أول مجلة ثقافية فى مصر والوطن العربى كله.. وفيها نشرت هذه المقالات مسلسلة.. وكتب مقدمتها رفاة الطهطاوى نفسه فقدم المقالات وكاتبها لجمهور القراء لأول مرة.

ولمزيد من المعلومات عن "ميخائيل عبد السيد" نعرف أنه أصدر فى عام ١٨٧٧ جريدة (الوطن) التى صارت واحدة من أكبر الصحف المصرية فى ذلك الوقت واستمرت فى الصدور زمناً طويلاً - إلى ما بعد ثورة ١٩١٩ فى مصر.. وعلى صفحات الوطن كتب ميخائيل عبد السيد مئات المقالات التى هاجم فيها الحكم الاستبدادى للخيوية المصرية وطالب بالدستور وبالحياة النيابية وكان من أوائل الذين دعوا لفكرة الوطنية المصرية وأول من استخدم شعار (مصر للمصريين) كذلك عرف عن ميخائيل عبد السيد دعوته لحرية الرأى والتعبير وحرية المرأة وغير ذلك من الأفكار التى ساهمت فى صياغة العقل المصرى العربى الحديث.

ولقد تميزت حياة ميخائيل عبد السيد السياسية والفكرية بثلاث مراحل الأولى وكان فيها ثوريا متأثراً فى ثوريته بأستاذه رفاة الطهطاوى فكان من أنصار الحكم المقيد والدستور والحياة النيابية.. ثم تحول فى أثناء الثورة

العربية إلى سياسة الاعتدال معلناً اعتراضه على سيطرة العسكريين على الحكم وكان يعبر بذلك عن رأى قطاع غير قليل من المثقفين فى ذلك الوقت أمثال محمد سلطان باشا ومحمد رياض باشا والأخوين ثقلأ أصحاب الأهرام وغيرهم.. وبعد فشل الثورة العربية عاد يقود تيار المعارضة للاحتلال وحكم الخديوى توفيق الاستبدادى.

وإذا ما استعرضنا محتويات مقالات ميخائيل عبد السيد المجهولة لوجدنا أنها مكتوبة بالأسلوب الشائع للعناوين فى تلك الأيام.. حيث وروعت فيه قواعد "السجع والجناس" بث المعارف ونت العوارف مقدمة فى تاريخ العلوم فى الأزمان الخالية ومقابلتها بحالتها الحالية.

ولقد نشرت المقالات منذ العدد ٢٠ فى السنة الأولى من صحيفة روضة المدارس المصرية الصادرة فى عام ١٨٧٠.

ولقد قدم المقالات وكتبها إلى قراء الروضة رئيس تحريرها - رفاة رافع الطهطاوى فكتب يقدم تلميذه إلى القراء فقال:

"ورد لقلم الروضة من الشاب الأنجب والليبيب المهنذب حضرة ميخائيل أفندى عبد السيد مقدمة لتاريخ علمى.. ووعد بأنه سيرد منه لقلم الروضة على التوالى كل ما أنهاء لسان اللغة العربية فى سلك اللألى ففشرنا فى هذا العدد ما اتسع له نطاق الصحيفة حيث لم يتيسر لنا درج جميع المقدمة ضمن جداولها المنبوعة.. فما هو يملى عليك آتيا من البنيع بوصفى البراعة والتلميح مكتسبا من حسن الصنيع بتحرير العبارة ومساعدة التفتيح<sup>(١)</sup>.

وفى البداية طرح ميخائيل عبد السيد عددا كبيرا من التساؤلات.. فقال ما

---

(١) مجلة روضة المدارس المصرية، العدد ٢٠.



معناه أن أى باحث فى التاريخ ليروجه أن يجد أن ما وصل إلينا من هذا التاريخ ليس سوى تاريخ قصص الحروب والتدمير والفتك.. وأنكر الكاتب أن يكون ذلك بسبب كون الإنسان كان فاقدا لميزة العقل فالمعروف أن القوى العقلية موجودة فى الإنسان فى كل زمان.. ولكن هذا العقل كان معطلا بفعل انتشار الجهل.

فمن تصفح تاريخ العصر الحالية كما يقول ميخائيل عبد السيد "لها له أن يجد ظلام سخائب الجهل كان كاسيا على عقول جمهورهم طامسا على قلوبهم".. وليس سبب ذلك خلوهم من فضيلة العقل وتجردهم من هذه الحلية الموجبة للفضل لأن العالم قاطبة هم ممنحون فى أى عصر كان بهذه الحلية وحائزون للقوى.. وإنما على ما يظهر كانت تلك القوى على فراش العرش مسطوحة وفى حيز النسيان مطروحة بل أنها كانت إذا بدأت أن تستيقظ لا تتفرع إلا فى الأعمال الموجهة الفاسدة وكذلك فإن من تصفح كتب التاريخ وتلمح أخباره لا يرى أكثر من وقائع حرب ونهب وشن غارات وسلب حتى كان المولى (ﷺ) ما أوجد الأرض إلا لتكون محلا للفرد<sup>(٢)</sup>.

ثم ينتهى من تقرير تلك الحقائق.. مرجعا إياها جميعا إلى انتشار الجهل فى تلك الأزمان: "فهذه نتائج استيلاء الجهل على عقول جمهور النوع الإنسانى لأن قوى الإنسان الخارجية وما يبرزه من الأمور الظاهرة ليست ناشئة إلا عما يلقى الفهم عليه ويقوده الإدراك إليه"<sup>(٣)</sup>.

ولكن انتشار الجهل نفسه فى رأى ميخائيل عبد السيد ليس وليد الفراغ..

---

(٢) مجلة روضة المدارس المصرية - العدد (٢٢).

(٣) المصدر السابق.

وإنما له أيضاً أسباب خاصة وأنه فى الزمن القديم: "كان بعض أشعة شمس المعارف بازغا فى مصر والأقطار الفلسطينية.. بل كانت تلك المعارف بازغة فى الممالك اليونانية والرومانية ثم انطفأ كل ذلك".

والكاتب يضع أربعة أسباب لانهدار الحضارة القديمة، وما استتبعها من انتشار للجهل والخرافة".

السبب الأول: "أنه فى نحو القرن الخامس من الميلاد سار أوباش كقطع الليل وأمواج كدفع السيل من المتوحشين من جهات أوروبا الشمالية ونواحيها الشرقية ومن جهات آسيا الشمالية الغربية إلى غربى جهة المملكة الرومانية الذى كان العلم فيها واقفاً على قدم رائجاً فى غاية الاتفاق.. وكلما توغلوا فى الجهات محوا آثار العلوم وآياته البيئات".

والسبب الثانى: "إنه كان لمقاصد الباباوات فى تلك الأزمان وما كانوا يبدونه من الحروب التى أوقدوها والفتن التى لمطامعهم الدينية والدنيوية أعدوها.. اغتصب كل مشروع حميد وسعى مجيد وأسرت عقول البشر فممنعتهم من الحركة والتجديد".

والسبب الثالث: أنه "إذا بحثنا عن الأسباب الخارجية التى أخرت تقدم العقل البشرى فلا ريب أننا نجدتها فى ذات الحكومات الداخلية والسياسات المدنية فى جميع الكرة الأرضية لأن حصر الناس بسور الجهل كان آنذاك على مقاصد الرؤساء وأغراضهم ولذلك كسدت تجارة عقولهم وقلت بضاعة معقولهم وعكفت بحراب الجهالة وعطفت عما يقربها من الهدى ويكون لها دلالة.. أهملت العلوم وأكرم الجهل المذموم.. ولذلك يمكن لنا أن نحدد ونعيد درجة تقدم أى أمة فى العلوم وإشراق شمس معارفها على العموم وذلك بمجرد التأمل فى

نفس الحكومة التى هى تحت رعايتها والمسومة بسياستها فإن معارف الأهالى إنما هى بالنسبة للحرية وحيثما وجدت قدرها محفوظا وأمرها شيئا منسيا مرفوضا فلا تجد اهتماما من الأهالى فى بث الآداب والعلوم ذلك لأن الأساس الوحيد والركن الشديد المشيد للحكومة السالكة مسائله العدالة والإنصاف البعيدة فى أحكامها عن الزيغ والانجراف إنما هو تدور الأهلية بالمعارف وتحليلهم بحلى هذه اللطائف..<sup>(٤)</sup>

أما السبب الرابع: فإن "الأسباب الباطنة الرائجة بين الناس فهى موجودة فى فساد الطبيعة البشرية والميل إلى المغاير الدنيوية المتسلطة على قلوب كثير من الناس وفى استعداد العموم لصرف سعادتهم الخصوصية.. وقد قال بعض المؤلفين من أهل فرنسا ما نصه أن لا يكون الجهل مرغوبا فى حالة من الأحوال إلا عندما يكون اليأس محيطا بالمملكة من كل جانب ويكون التقاوس زائدا عاما فتكون حينئذ صفة الرذيلة أعظم من الفضيلة وبحسب الظن والتخمين لا يوجد من يعتبر القوى العقلية للإنسان أشرف جزء من ماهيته كمالا يوجد من يعلق سعادته الحقيقية على رياضة ذهنه فى الأشياء العلمية وربما اختلج فى صدر البعض شكوك وأوهام فيما يترتب على بث المعارف ونت العوارف من الفوائد الجمة والمنافع المهمة"<sup>(٥)</sup>.

ولقد نتج عن ذلك كله كما يقول ميخائيل عبد السيد انهيار شبه كامل للعلوم والآداب ونفشى الجهل.. ليس فقط بين جماهير الشعب العادية بل وحتى بين الصفوة فى المجتمع فهو يقول: "فإن سوق الآداب والعلوم صارت كاسدة

---

(٤) روضة المدارس المصرية، السنة الثمانية، العدد الأول.

(٥) روضة المدارس المصرية، السنة الثمانية، العدد الثاني.

غير رائجة حتى أن نوى الحصب والنسب ومشهورى الاسم واللقب كانوا لا يدرون التفنن والخطابة ولا القراءة والكتابة وفقدت نصوص المحدثات الحقيقية الماضية وتواريخ الشعوب القاصية والدانية وعوض عنها قصص وخرافات لم تحصل وأقوال خز علية.. وكانوا يتناقشون بالنسب واللقب الكاذبة العاطلة والتمويهات الفاسدة الباطلة من غير أن هذه الأشياء غير الجديدة بأن يقال أنها علمية كانوا يتعلمونها فى أوروبا باللغة اللاتينية ولذلك اختصت بمعرفتها شريحة قليلة لأنهم كانوا يعتبرون أن نقلها إلى اللغة المتداولة انحطاط بمنزلتها وانخفاض لمرتبتها وبالجمله فإن رتاج هيكل المعرفة كان مغلوفا على جمهور الشعب»<sup>(٦)</sup>.

ثم تعرض الكاتب بعد ذلك للنهضة العلمية فى أوروبا وأورد أسبابها ونتائجها فقال أنه: "بعد هاتيك القرون الحالكة والاعتقادات المحاللة المهلكة ابتدأت حالة أوروبا العقلية والسياسية أن تتغير تغيرا مبشرا باستقبال أوقات هنية فإن ضعف شوكة غالب رؤساء دينهم التى كانت قوية وإطلاق روح الحرية الدينية والدنيوية وتشديد مدارس علمية وأدبية وكشف القناع عن بيت الإبرة البحرية واختراع مادة الطباعة التى هى أعظم واسطة فى عموم النفع وأجل صناعة ومساعى "بوكون" فى تبين الطريق الفلسفية وجهود كيلبرو "بول" و "تطون" فى العلوم الطبيعية مما نشأ عنه تأثيرات عجيبة وأعمال غريبة وتدوين المعارف وحصرها فى كتب جامعة تهيأت الطرق لاتساع دائرتها النافعة وتداولت بين جميع الناس حتى كان يتحدث بها بين الجلاس.. ومن وقتئذ ابتدأت المعارف فى الظهور وتوالى إثبات أشعة أنوارها ولكن كان سيرها رويدا رويدا بين شعوب أوروبا وشعبها ولغا بين الألبا.. وكان استنشاق

---

(٦) المصدر السابق.

تفاحتها مقشورا على الدرجات السامية وعلى المشتغلين بالعلوم العالية واستمر الحال على ذلك إلى أواخر القرن الثامن عشر ومن وقتئذ بدأ جدول المعارف ينهمر بتقدم سريع تتأطر تأثيره باتساع مربع حتى عم مراتب الجمهور سواء الأعلى والأدنى والرفيع والوضيع<sup>(٧)</sup>.

ويرى الكاتب أن الثورة الفرنسية ساعدت على التقدم العلمى فى أوروبا عندما حررت الشعوب من سطوة حكامها المستبدين وقتحت الطريق أمام الشعوب لتتاول حقوقها القومية والسياسية وشجعت على إقامة حكومات ديمقراطية قائمة على احترام الشعوب.. وكما يقول ميخائيل عهد السيد أن الثورة الفرنسية حررت الشعوب من أبدى البغاة الطغاة وحرضت الشعوب على البحث فى كل ما له ارتباط بحقوق الإنسان وسعادته وحركت روح الفحص فى كل ما له من شأنه اتساع عقل الإنسان ورفاهيته.

ثم أجرى ميخائيل عهد السيد مقارنة بين درجة التقدم العلمى فى الأزمنة القديمة ودرجتها فى الأزمنة الحالية (زمن ميخائيل عهد السيد أى عام ١٨٧٠) وخرج من هذه المقارنة بنتيجة مؤداها: "إنه رغم أن الفرق بين الحالة العرفانية فى الأوقات الراهنة وبين حالتها فى الأوقات السالفة بليغ ومدesh للأفكار ومذهل لعقول أولى الأبصار إلا أن الجهل لا يزال مستوليا على أكثر نوع الإنسان فى أغلب الأقطار والبلدان حتى أنه يمكن القول بدون روية أن الظلام ما يرح كاسيا الأرض بحلله السوداوية فإن أعظم جزء من قارة أفريقيا وسهول سيبريا الواسعة وأقاليم التتار الشاسعة وأقطار التبت وهولاندة الجديدة وسوماترة وبرنيو ومملكة بورمة والجزائر العديدة الكائنة فى الأقيانوس

---

(٧) روضة المدارس المصرية، السنة الثانية، العدد الثالث.

الباسنيكى أى البحر المعتدل وبحر الهند مع أقطار أخرى لم تزل داخلة فى سور  
الجهل الكلى عاطلة عن حلية النور الذهبى"<sup>(٨)</sup>.

ثم أفراد الكاتب مقالا عن تاريخ الفكر العلمى فى مصر منذ الفراعنة  
حتى وقت كتابة مؤلفه.. فقال أن مصر سبقت غيرها من شعوب الأرض فى  
الوصول إلى المخترعات العلمية والفنية والهندسية ودلل على ذلك بتقديم  
المصريين فى علمى "التخنيط"، "الهندسة" وضرب مثلا بالآهرامات  
والمسلات التى يحار فيها أكبر علماء العالم اليوم. ثم ذكر أن تدهور العلوم فى  
مصر مرجعه كثرة ما تعرضت له من غزو أجنبى ومن سوء أنظمة الحكم التى  
قامت بها فقد كان "الطغاة" فى مصر يعملون على قفل رتاج عقول الناس فى  
مصر حتى يعرفوا كيف يسوسونهم فقد كان غالب هؤلاء الحكام يرون الشعب  
الجاهل أساس قيادا من الشعب المتنور"<sup>(٩)</sup>.

وفى مقال آخر من "بث المعارف ونت العوارف" تصدى ميخائيل عبد  
السيد لنقد الفكر الخرافى فى مصر وتعرض لعدد من الظواهر الشائعة فى  
المجتمع المصرى بفعل انتشار الجهل... من هذه الظواهر التى هاجمها اعتقاد  
فى وجود الجن والعفاريت.. والإيمان بالمنجمين والاعتقاد بوجود علاقة بين  
النجوم وما يحدث فى الحياة فيقول الكاتب "وأول قضية أريد أن أتكلّم عليها هى  
أن بث المعارف يسحق هواجس الاعتقادات الكاسدة فإن الجهل لا يقتصر  
ضرره على حرمان البشر من تمتعات سنية.. بل يجرهم مع ذلك إلى مخاوف  
رديئة تزيد مقدار الشقاوة البشرية" ومن هذه المخاوف التى يتحدث عنها

---

(٨) المصدر السابق.

(٩) روضة المدارس المصرية، السنة الثانية، العدد الرابع.

مikhail عبد السيد: "أن الناس فى العصر الخائبة والأجيال الماضية ينظرون إلى الكسوف والخسوف بالدهشة ويتخيلون منه نائبة تصيب العالم قريبة الحصول فكان المتزعجون من ذلك يفرعون إلى ضرب الجرس والتبويق بالأبواق إلى أن لا يبقى من الكسوف والخسوف باق ويستعينون بضرب الأوانى النحاسية والصرخات المتتالية القوية لكى يبطل عمل السحرة بزعمهم والتخلص من ذلك الورطة بؤهمهم.. وإلى الآن لم ينقطع من الدنيا مثل هذه العوائد والآراء بل لم تزل رائجة فى بعض الجهات والأنحاء من مصر"<sup>(١٠)</sup>.

ثم يشهر الكاتب هجومه على المنجمين ويكشف زيف دعواهم فيقول:

"ومثل ذلك النجوم ذوات الأذناب المشفوعة بالالتهاب.. وكانت ولم تزل يرى العوام أنها منخرة بطوفان جسيم وسخط إلهى عظيم وانخطاط ملوك وهبوط ممالك وسقوط بعض الأمم فى المهالك وهكذا.. وقد أوجد العلماء المشتغلون بهذا العلم الكاذب الذين غاية مقصودهم منه احتشاد الأموال والمكاسب كثيرا من المفازع الشديدة التى لا أصل لها لو عرضت قضيته على حاكم العقل لن يقبلها.. كذلك أوجدوا الوسوس فى صدر الذين كانوا معتقدين بهم ومنجذبين إليهم حتى غرس فى عقولهم أن شئون الإنسان وما يحصل له فى كل وقت وأوان متعلقة بمناظر النجوم وبينها اتجاه معلوم ثم يؤكد الكاتب أن هذا: هو الغش وهو لا محالة مبنى على غير أساس فإنه متى تقرر وعلم أن مناظر الأجرام السماوية منقادة لقواميس لا تقبل التغيير فكيف نقول والحالة هذه أنها توجد حوادث غير معتادة أو تكون سببا لأمر خارقة للعادة أو لها قدرة على مقدورات الخاصة والعامة أو سلطة فى الترتيب والنظام.. ويكفى بمجرد

---

(١٠) روضة المدارس المصرية، السنة الثمانية، العدد السادس.

النظر كل أريب عاقل في مسافة بعد النجوم من الكرة أن يعرف أن تأثيرها لا ينشئ أسبابا ولا يوجد أمرا عجابا ولا يؤثر على إقليم بينه وبين الفراغ التي تشغله مسافة بعيدة جدا.. نعم أن الأجرام السماوية والأجسام العلوية لها في بعض الأحوال تأثير طبيعي على الأرض من حيث قواها الجاذبية وأعمالها الطبيعية ولكن هذا التأثير ليس له دخول في نحو الأسباب الأدبية أو الصفات العقلية»<sup>(١١)</sup>.

ثم أفرد الكاتب مقالا آخر ناقش فيه انتشار القول بوجود الجان والعفاريت وأرجع ذلك إلى انتشار الجهل فقال: "ولقد دفع الجهل الإنسان إلى ابتداع أوهام وتخيلات.. كما اخترع خرافات لا تخطر على بال فاعتقد البعض بوجود عالم وهمي فيه شيطان والجان والفاز والحقور وهم أسماء الشياطين.. كما جاء في تاج العروس.. وكان الإنسان في العصور القديمة وفي العصور الوسطى بل وحتى الآن يعتقد أن الساحرة لها قوة على أن تجعل من تنظر إليه بعين البغض والغضب شقيا أو ترمي الغائب بالعذاب وتجعله نسيا منسيا ولها قدرة على أن توقع الفشل بالإنسان أو الحيوان في أي زمان ومكان وفي إمكانها أيضا أن تسافر مع الهواء وتبلغ أقصاه وفي قدرتها أيضا أن تتشكل بأشكال وقوالب كقطع وأرانب وأنها إذا هزت اللجام على قوم نيام انقلبوا إلى خيل صاهلة.. وغير ذلك من الصور الهائلة"<sup>(١٢)</sup>.

ويضيف الكاتب أن البعض "يزعم أن هناك جانا وعفاريت في طول قديمين أو ثلاثة.. ومن صفتهم ضمور الجسم ونحول القد بحيث ينفذون من خلال

---

(١١) المصدر السابق.

(١٢) روضة المدارس المصرية، السنة الثانية، العدد السابع.



الأبواب المغلقة.. وادعى البعض أن لهذه الجان والعفاريت ميلا كبيرا إلى الأطفال لذلك كان المولدون في بعض الجهات من البلاد المسيحية كأوروبا يخاف عليهم حتى يتم تسميدهم.. وقد كان يحدث هذا عند بعض قبطن مصر الذين كانوا يخافون على حياة أطفالهم من البومة.. وكان هناك اعتقاد أن هذه الجان إذا (لبست) طفلا من الأطفال فإنها تقلب صورهم وتحولهم إلى طيور أو حيوانات وكان الناس في مصر وما زالوا يتصورون أن طبقات الجو مسكونة بالأرواح والشياطين المروعة والمفزعة التي تطوف أثناء الليل لتفزع المسافرين وتزعج السائر وحده منفردا ويقولون كذبا أن هذه الأشباح تأوى إلى الأماكن الخربة البالية وإلى الأطلال الموحشة المجهولة.. وأنها كانت تصيح صيحات مروعة وصرخاتها تشيب لها الأبدان ويكثر ذلك في أذهان بعض الناس في المقابر والمغارات المنعزلة والغابات الكثيفة والصحراء المجهولة والمنازل غير المسكونة<sup>(١٣)</sup>.

ويرى ميخائيل عبد السيد أن استخدام العقل يكشف كذب وزيف هذه الدعاوى وأن الواقع لم يؤكد ولو لمرة واحدة وجود مثل هذه الأوهام.. ولعلاج هذه الأوهام يقترح الكاتب - ولعله الأول في ذلك - العمل على نشر التعليم المجاني لجميع الأطفال وإلزام كد أب بتعليم أولاده تعليما أوليا على أن يهتم في هذا التعليم بتربية الأطفال تربية جديدة تقوم على الاقتناع بالحقائق الملموسة وحدها.

ويتصدى الكاتب للهجوم على ظاهرة دخيلة في ذلك الوقت على المجتمع المصري اسمها "الزار" جاءت عن طريق بعض النساء السودانيات فيقول

---

(١٣) المصدر السابق.

"وقد كنا راضين بهذه الحالة مع فظاعتها يقصد انتشار الخرافات بين نساء مصر. وظلنا أن انتقل الناس من الجهل إلى العلم ينقل بعض النساء من حالتها السيئة إلى الإدراك والمسير في طريق الإنسانية فما نشعر إلا وقد قامت فينا السودانيات بعلم غريب لم يعهد في الزمن السالف فأنت نساءنا علومها القديمة واجتهدت في نشره حتى عمت به البلوى فإنه تمكن من أذهان نساء السويس وجدة.. وبعض نساء المدن العظيمة كمصر والإسكندرية وموضوعه عندهن هو استحضار العفاريات وثمرته خلاص الجسم من وخز الجن.. ووسيلته الضرب على الطار والهيام حول خروف أبيض ونسبته إلى السودان والحبش.. ثم كشف الكاتب عن المدى الذي وصلت إليه هذه الظاهرة في مصر فقال: "وقد استفحل هذا الأمر حتى صار دينا للنساء ومحل تفاخر وتظاهر وأرذف بما هو أدنى منه وأمر.. وهو تعشق النساء لبعضهن فتوى المرأة تتخذ لها معشوقة من أصحاب الجن أو سائطة وتتكلف الصرف عليها وتلتزم الترجم باسمها والتصور لذاتها فإذا لمست معشوقتها امرأة أخرى وقع بين اللامسة والعاشقة من العدوات ما لا يحصى.. فإذا عمت البلوى بهذا الدجل القبيح كان للسودان والحبش نفوذ عظيم في هذا البلد يتمكن النساء من قلوب الرجال"<sup>(١٤)</sup>.

ثم حمل الكاتب الرجال مسئولية ما يحدث فقال: "ولسنا نعجب من تحايل السودانيات بهذا العمل القذيع ولكننا نعجب من رجال تميل مع الخرافة حيث مالت وتكبد من المصاريف في هذا الهذيان ما لا تكبده في مصالحها الذاتية والمنافع العمومية.

ويخرج ميخائيل عبد السيد من هذا الاستعراض الشامل للفكر الغيبي

---

(١٤) روضة المدارس المصرية، السنة الثانية، العدد الثامن.

والخرافى فى المجتمع المصرى بنتيجة مؤداها أن سبب هذه الأوهام التى ذكرتها هو جهل نواويس الطبيعة وهذه قضية لا يرتاب عاقل فيها وأنه لا يمكن لمن يحدق بصره.. ودقق نظره فى كائنات الطبيعة أن يستنبط أو يستخرج مثل هذه الأوهام والقضاء على هذه الأوهام فى رأى ميخائيل عبد السيد "ليس بمجرد تعلم عدة لغات ولا معرفة الأشياء التى وراء الطبيعة.. ولا الوقوف على الأنتيكأت الرومانية واليونانية ولا معرفة الملح الأديبة والحكم النثرية والفكاهات الشعرية والأحوال السياسية.. نعم أنه لا ينكر أحد فوائد فوائدها ولا فوائد فرائدها وعظمتها الباهرة وأهميتها الظاهرة فى أحوال أخرى.. ولكنها هنا لا تثير الأثر المطلوب لأنه حتى من اكتسب قصبات السبق فى مضمار هذه العلوم لم تنف عنه هذه الاعتقادات الوخيمة ولا نتائجها الزميمة ولحصول الأثر المطلوب والتغير المرغوب يلزم الانكباب والانهمال فى درس الطبيعة المادية.. وباختصار بنعم النظر فيما افترضته قرائح الفلاسفة فى الطبيعة والفنون فى هذين القرنين الأخيرين.. ومما يعين الإنسان على استئصال التصورات الكاذبة درس التاريخ الطبيعى الذى هو عبارة عن معرفة الخواص والعامة للأجسام والفلسفة الطبيعية والعلوم الفلكية التى هى عبارة عن معرفة أسباب الحوادث الطبيعية فإنه لو تعلم إنسان ما بأن الطبيعة هى فى غاية الضبط والربط لاستقر فى صدره الثقة والأمان وأصبح فى غاية الاطمئنان بعيداً عن الخسران.

وميخائيل عبد السيد.. يدعو لنشر العلم ليس فقط بين قطاعات محدودة من المجتمع وإنما بين أفراد المجتمع كله ذلك "أن بث المعارف بين جميع خلق الله لا يقصرها على حدودها كالأسير المصفود بل يزيدها حسناً كالشمس فى أوج صعودها وتكون كالمنطق المرقوم كيف

لا وهو يوسع دائرتها.. وتتكشف على الدوام كثير من الحقائق وتهش طربا بما يظهر كل يوم من الحقائق.. ذلك أن بث المعارف يعيش على تقدم العلم بسرعة تامة"، فالكاكتب يرى أن فى قدرة أى إنسان أن يحصل على العلم ما دام متمتعاً بقدراته العقلية وأن العلم ليس حكرا على أحد. إن كل من أوتى نصيباً من الإدراك.. قادر أن يزين جيدة بحقائق هذه العلوم القوية وحيث أنه متمتع بالحواس والقوى العقلية فهو قادر أيضاً أن يسير صحتها ويتيقن من حقيقتها متطابقة تلك القواعد الكلية المحكمة الأحوال التى يوما أربابها بعقود مبرمة (يقصد القوانين العلمية) على الأحكام الجزئية فإذا فعل ذلك أقول أن مثل هذا الإنسان يقدر إذا فتح الله عليه أن يلخص مشاكل ويخلص مشاكل ويستخرج ويستنبط ويخترع أمورا غير معروفة ويبتكر حقائق غير متبعة بشرط أن يكون فى وسط ظروف تساعد وتعضده على قدح زناد فكره وتحمله على توجيه عقله إلى الأشياء المراد إيجادها. ثم يضيف الكاكتب: "أنه كلما قدرنا على توجيه قوانا المنطقية (وإن كانت واهية) نحو فرع من الأمور العلمية وبذلنا فيه جهدنا واستفرغنا طاقتنا ووسعنا وأحدثنا بحدقة العين البصيرة.. سوف نتكشف لنا مخبآت كثيرة وقد سنل عالم مشهور عن كيفية توصله إلى اكتشاف الناموس الضابط لانتظام العالم.. فأجاب بالفوص فى بحور التأملات الزاخرة وإنعام الأنظار الوافرة وكثيرا ما قال بأنه إذا أدى للورى أمرا يعتد به فما ذلك إلا من الجلد والجد والكد والفكر والتطور الذى لم يعتوره جزع ولا ملل ولا خور ولا فشل.. وينتهى الكاكتب من كل ذلك إلى القول "أنه مما تقدم يتضح أن اكتشاف الحقائق العلمية ليس سرا لا يهجم على مكانته الأجنان الشهب أو هو

معضل لا يفوز به إلا دقيق الفهم ولا يقوم به إلا الفذ غريب العقل وكثير الفضل.. بل هو أمر تهجم الخواطر عليه لأنه ليس محجوباً عن النواظر.. (وبعد أن أكد الكاتب ضرورة شعبية التعليم ونشره على أوسع نطاق بين الشعب.. نواه يطلب على ضوء ذلك بالعمل على إتاحة المناخ الملائم لخلق أكبر عدد من المخترعين.. فلا بد في رأيه: "من بذلك المجهود في تكثير عدد المبدعين والمخترعين المجتهدين وأن الوسيلة في تكثير عددهم هو بث المعارف بين الجمهور" ثم ينفرد ميخائيل عبد السيد من بين جميع مفكرى مصر في القرن التاسع بالدعوة إلى إنشاء الجامعات العلمية أو ما نسميها الآن (نوادى العلوم) فهو يقول: "لابد من تشجيع إنشاء جمعيات عمومية للمخترعين والمبدعين كيما يتمكنوا باتحاد الآراء فى المواد العلمية وبهذه الوسائط يصلون إلى العلوم والفنون ويتولد فيهم ارتياح طبيعى للبحث وينصتون لأخبار الاكتشافات فى الآفاق بغية التوسع والاشتقاق ويثنون على كدهم ويبذلون غاية قوتهم وجهدهم لكشف النقاب عن أمر مستطاب حبا فى العلم واتساع دائرته.. يكونوا عشرين.. يزدونهم إلى عشرين ألفا يشتغلون فى مجال متنوع ومناظر متفرقة متشعبة.. يعنى فى الحيوانات والنباتات والمعادن وعلى وجه الأرض والأوقيانوسات تتكشف أمور جديدة مفيدة عديدة لأنه لا يخفى أن نمشة ما استكشف فى الوقت الحاضر إلى ما لم يستكشف بعد ليس هو إلا جزء صغير من عدد متكاثر وافر"<sup>(١٥)</sup>.

ولقد أفرد ميخائيل عبد السيد المقال الأخير من "بث المعارف ونبت العوارف" ليناقتش ويرد على بعض الرسائل التى وصلته معترضة

---

(١٥) روضة المدارس المصرية، للسنة الثانية، العدد الثامن.

على قول أن الجمهور كله عنده القابلية للاختراع والابتكار لا فرق في ذلك بين غنى وفقير.. ولا سيد أو مسود.. ولا رجل أو امرأة فقال: "لقد اعترض أكثر من معترض ويقول أتيت شيئاً إذا وخرجت عن الحد جداً فإن جمهور البشر لا سيما العوام كيف يصلون إلى هذا المقام الذى ربما عجز عن الوصول إليه الأستاذ ولا يصل إليه إلا الفذ ولا أقول الأفاضل.. فالجواب عن ذلك هو أن المولى (ﷺ) منح الجميع القوى العقلية التى بها يمتاز الإنسان على الأنعام السائمة التى ليس تعينهم فقط على اقتناء الفضائل والتطلى بها واحتواء الرذائل والتخلص منها واقتباس العلوم من مواطنها والتماسها من مواطنها بل هى أيضاً تجعلهم يبتدعون ويخترعون ويستنتجون ويستنبطون ولا يخفى أن جميع الناس يكاد أن تكون قواهم متساوية.. نعم قد شذ عدد قليل لا يعتد به غير أن جميع الناس تقريباً فيهم القوة النظرية العقلية والباعثة والفاعلة والعاقلة متساوية وموضوع البحث معرض للفلاح وأهل الحرف والصنائع كما هو معرض للعالم البارع ولمن هو للفضل جامع وللجميع أوقات مناسبة للنظر فى حوادث الطبيعة وفى أحوالهم وأشغالهم على تفرغ عقولهم وبإلهم فى الأشياء العلمية التى ربما حرم منها أصحاب الخطط السنية وبالاختصار أقول أن للعام والخاص قوة على البحث للاستخراج والاستنباط بشرط أن يمهّد أمامهم الطريق.

ثم يضيف ميخائيل عبد السيد: "وربما يعترض ثانياً بأن البحث فى الأمور العلمية لا يناسب حالهم لأنهم تعوقهم عن ذلة غائلة أشغالهم ولا سيما كدح الإنسان للمعاش عسى أن يصير من أصحاب الرياش فالجواب عن ذلك أن كل إنسان فى أى بلد من البلدان عنده وقت خال

فيه من الأشغال فعوضاً عن أن يصرف هذا الوقت سدى في العشق والنسق والهوى والردى والنميمة والأقوال الوخيمة يجب أن يصرفه فيما هو خير وأبقى وما فيه الفائدة والجدوى.. على أن من يريد أن يربض ذهنه في رياض المعارف ويتلجئ إلى ظلها الوارف ليقتطف منها العوارف يتقوى في حرفته وصنعتة وينقلها غاية الإتيقان.

وأخيراً يختم ميخائيل عبد السيد مقالاته الهامة ملخصاً النتيجة التي خرج بها من بحثه الطويل فيقول: "وحاصل ما ذكرناه هو أن جميع العلوم مبنية على أمور حقيقية غير وهمية وأن كل شخص هو مستكمل القوى الطبيعية التي تمكنه من النظر في هذه الأمور الحقيقية وأن اكتشاف حقائق جديدة مسببة جمع أشعة القوى العقلية في أشياء خصوصية أو في حوادث اتفاقيه وليس سببه أعمال القوى العقلية الفائقة وأن تقدم العلوم واتساع دائرتها هو بالنسبة إلى عدد الذين يفوزون لممارستها.. وأن بث المعارف مما يزيد عدد هؤلاء المجتهدين فينتج أن بث المعارف مما يساعد ويعين على اتساع دائرة العلوم.

أن قيمة مقالات "بث المعارف ونبت العوارف" لميخائيل عبد السيد لا تأتي فقط من كونها أول دراسة تقف بوضوح في صف العلم الحديث وبالذات مع العلوم الطبيعية وقد كان أكثرها غريباً عن المجتمع المصري في ذلك الوقت ولا لكونها أول مؤلف عربي في العصر الحديث يهاجم الفكر الغيبي والخرافي.. ولا لكونها أيضاً أول دعوة عربية لمحو أمية الشعب ليحل محله التعليم الإجباري.

ولكن بجانب ذلك كله فإن قيمة هذه المقالات التاريخية يمكن أن

ندركها عندما نقارن بين موقف الكاتب من علوم العصر وبين آخر كتاب سبقه فى الحديث عن هذه العلوم وهو يوميات الجبرتى.. إذ شتان بين كلا من الموقفين.. رغم قصر الفترة الزمنية إذ نرى الجبرتى ينظر إلى المجمع العلمى الفرنسى الذى إقامة الفرنسيون إبان احتلالهم لمصر ومعه مجموعة من المشايخ (العلماء بمفهوم ذلك العصر) فيقول: "لقد أخذ الفرنسى شيئاً قليلاً جداً من غبار أبيض ووضعه على السندال وضربه بالمطرقة بلطف فخرج له صوت هائل كصوت القربانة انزعجنا منه فضحكوا منا..! ولعل هذا هو الذى جعل الجبرتى يلخص زيارته للمجمع قائلاً: "ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة.. ينتج منها ما لا تسعها عقول أمثالنا".

لكل ذلك حق لهذه المقالات.. أن تكون فى صف واحد مع أشهر المؤلفات العربية فى العصر الحديث.



## الفصل الحادى عشر

المفكر القومى.. الذى لا يعرفه أحد

حسن الشمسى.. واحد من أهم المفكرين الثوريين فى مصر القرن التاسع عشر وهو من أبرز المثقفين المصريين الذين لعبوا دورا هاما فى الثورة العربية ولكن هذا الدور للأسف مازال مجهولا للكثيرين.. فقد كان حسن الشمسى رئيسا لتحرير أكبر ثلاث صحف ناصرت العربيين وهى صحيفة المفيد، والنجاح، والسفير ورغم أنه كان مع عبد الله النديم لسان حال هذه الثورة.. إلا أن حسن الشمسى لم يأخذ حقه من اهتمام الأجيال التالية، كما كان الأمر مع عبد الله النديم مع أن دور حسن الشمسى فى هذه الثورة يساوى إن لم يزد على دور النديم!

ولكن إذا عرفنا قصة حياة حسن الشمسى فسوف نكشف سر هذا الاضطهاد الذى أصاب تاريخ الرجل وفكره.. فبعد فشل الثورة ودخول الإنجليز القاهرة.. قبض عليه وسجن عامين. وأصدر وزير الداخلية (وكان وقتئذ رياض باشا).. أمرا فى ٢٣ ديسمبر سنة ١٨٨٢ بإغلاق جرائد المفيد، والسفير، والنجاح إلى الأبد<sup>(١)</sup>.

وعندما خرج حسن الشمسى من السجن حاول أن يعيد إصدار صحيفة المفيد مرة أخرى ولكن سلطات الاحتلال رفضت الطلب.. ومنعته من العمل فى الصحافة أو السياسة.. فآثر الرجل الابتعاد عن العمل الصحفى وأصبح محاميا ومنذ ذلك الوقت اختفى اسم حسن الشمسى من الحياة السياسية والفكرية والصحفية فى مصر ولم يبق من الرجل سوى أعداد قليلة من صحيفة (المفيد) وأعداد أخرى نادرة من صحيفة (السفير) وصحيفة (النجاح) إذ قامت سلطات الاحتلال بالتعاون مع الحكومة الخديوية بإعدام أكثر نسخ هذه الصحف الثلاث لما تحويه من أفكار ثورية معادية للخديوية والاستعمار الإنجليزى.

---

(١) الأهرام، ٢٤ ديسمبر سنة ١٨٨٢.

ورغم قلة الأعداد الباقية من جرائد حسن الشمسى إلا أن ما بقى منها يشير إلى مفكر مصرى واسع الثقافة والاطلاع.. شديد الوطنية مما يضعه فى صف واحد مع كبار مفكرينا وكتابنا العرب فى القرن التاسع عشر.. ولكن الأمر الهام هنا هو أن حسن الشمسى يعتبر أول مفكر عربى فى العصر الحديث يطرح فى كتاباته مفهوما علمانيا لمعنى (الوطنية) بحيث استبعد الدين من مقومات الوطن فهو يقول (كان الأقدمون يعتبرون الرابطة الحقيقية بين الشعوب إنما هى الوحدة فى الدين ولهذا كانوا منقسمين أحزابا وطوائف على قدر تنوعهم فى المشرب وتباينهم فى الاعتقاد ولم تكن الجامعة الوطنية أو الوحدة الجنسية تقوى على رفع هذا الانقسام ومحو الآثار الوخيمة التى تنشأ عن التعصب الدينى)<sup>(٢)</sup>.. وهو يدعو أبناء جيله (إلا يسلكوا ذات المنهج).. وهو يعتبر أن (من العار أن تجعل الاختلاف فى المشرب والتباين فى العقيدة علة لعداوة مواطنين) ثم يخصص نداءه لطبقة المثقفين.. (فعلى النبهاء الذين تنورت أفكارهم وعلموا ما أصاب الأمة من الضعف وما لحقهم من الشر بسبب تعصبهم أن يدعوا الناس إلى ترك هذا التناذب الذى لا خير فيه.. ثم ينهى قوله مطالباً (بأن يتحد المسلم والقبلى فى جانب مصلحة وطنهما ولا يكون ذلك إلا بحسم مادة العداوة فيما بينهما ولا يكون التعصب للدين الذى هو كامن فى النفوس مشيراً للتعصب الدينى لأنه موجب للعار)<sup>(٣)</sup>.

وخطورة هذا المفهوم الجديد الذى قدمه حسن الشمسى للقومية أو الوطنية فى ذلك العصر (فلم يكن قد تم التفرقة بين المفهومين فى الفكر السياسى حتى ذلك الوقت) أنه يهدم المفهوم الذى كان سائداً فى الفكر المصرى والعربى حينئذ وهو المفهوم الذى كان يرى أن دار الإسلام واحدة مهما تباعدت أطرافها

(٢) المفيد، ١٣ مارس سنة ١٨٨٢.

(٣) المفيد: ٢٧ مارس سنة ١٨٨٢.

واختلفت بينها التقاليد والعادات.. وإن خضوع أى بلد عربى لحاكم من المسلمين يعد شيئاً طبيعياً بغض النظر عما إذا كان هذا الحاكم من أهل البلاد أو أجنبياً عنها وأن الاشتراك فى الدين كاف بذاته لكى يغض من كل نزعة أخرى ويجعل انضمام بلد مسلم إلى مجموعة البلاد الإسلامية شيئاً يقضى به الدين ويتفق مع أحكام الشريعة.. لذلك فعندما دخلت مصر حكم الدولة العثمانية شعر المصريون بولاء عميق للخليفة العثمانى ولم يكونوا فى ذلك يتصرفون عن ضعف فى شعورهم القومى وإنما لأنهم رزوا أن قوميتهم قد انصهرت فى قومية أكبر هى القومية الإسلامية إن صح التعبير.

وكان حسن الشمسى هو أول مفكر عربى فى العصر الحديث.. يضع فارقاً واضحاً بين مفهوم الأمة، ومفهوم الدولة.. إذ كان يرى أن مقومات الوطن هى (أن يكون أبناء الوطن مجتمعين على وحدة اللسان.. وعلى حيز من الأرض.. ويتشابهون فى العادات والطباع ويتبادلون المنافع والفوائد.. وليس من الضروري أن يكونوا تحت سلطان ملك واحد أو سياسة واحدة)<sup>(٤)</sup>.

وهو بذلك يقترب كثيراً من المفهوم العلمى المعاصر للقومية والوطنية.. فبعد أن استبعد وحدة الدين من مقومات الوطنية نراه يستوعب فى هذا التعريف المقومات الأساسية للقومية والوطنية مثل مقوم الأرض المشتركة (مجتمعون على حيز من الأرض)، واللغة المشتركة (مجتمعون على وحدة اللسان).. ثم مقوم التكوين النفسى المشترك الذى يجد له تعبيراً فى الثقافة المشتركة ووحدة العادات والتقاليد (ومتشابهون فى العوائد والطباع).. ثم مقوم الحياة الاقتصادية المشتركة (ويتبادلون المنافع والفوائد) وهو أخيراً لا يشترط فى أبناء الأمة الواحدة أن تضمهم دولة أو حكومة واحدة (وليس من الضروري أن يكونوا

---

(٤) السفير: ٢٤ مايو سنة ١٨٨٢.

تحت سلطان ملك واحد أو سياسة واحدة<sup>(٥)</sup>.. وهو بالقول الأخير يهدم المفهوم الذى كان سائدا فى الفكر السياسى للعصور الوسطى حيث كانوا يخلطون بين الدولة والأمة.. فالقومية أو الوطنية حينئذ لم تكن تعنى غير الارتباط بالولاء السياسى وكثيرا ما كانت البلدان تنتقل من حكم إلى حكم ومن مملكة إلى مملكة من جراء زواج الملوك ومصاهرة الأمراء والبيونات المالكة.. فإذا انتقلت مقاطعة من مملكة إلى أخرى وجب على أهلها أن يعلقوا بمملكتهم الجديدة وتعبير آخر كان يترتب عليهم حينئذ أن يكسبوا وطنية جديدة مختلفة عن وطنيتهم السابقة.. وعلى ذلك فلم يكن الألمانى مثلا أو الإنجليزى أو الفرنسى ينظر إلى نفسه باعتباره مواطنا ينتمى إلى قومية متميزة.. وإنما باعتباره من رعايا هذا الملك أو ذلك الإمبراطور.. وبالتالي فقد كان الإنجليزى أو الفرنسى مثلا إذا انبسط عليهما حكم ملك واحد أصبحا وكأنهما ينتميان إلى أمة واحدة ومع امتداد النفوذ السياسى كانت تمتد الرقعة التى يحكمها الملك أو الإمبراطور وبذلك لم يكن هناك أى فرق بين الأمة والدولة.. كذلك فإن عضوية مثل هذه الأمة لم تكن بالضرورة عضوية اختيارية.. إذ غالبا ما تكون القوة العسكرية القاهرة هى العامل الحاسم فى ذلك.. غير أن هذا المفهوم بدأ يختفى من أوروبا مع نهاية القرن الثامن عشر حين أدى التطور السياسى وظهور القوميات فى أوروبا إلى انتشار مفهوم جديد للأمة يرجعها إلى التكوين التاريخى المشترك المنبثق من وحدة اللغة والأرض والحياة الاقتصادية.. ومن مزاج نفسى واحد يعبر عن نفسه فى ثقافة قومية خاصة.

ولكن هذا المفهوم الأخير لم يعرف فى الفكر السياسى العربى أو فى الواقع السياسى العربى إلا فى الربع الأول من القرن العشرين فى حين ساد

---

(٥) المفيد: ٢٦ أكتوبر سنة ١٨٨١.

مفهوم العصور الوسطى للقومية الفكر السياسي العربي طوال القرن التاسع عشر ولكن حسن الشمسي كان هو المفكر العربي الوحيد الذي شذ عن هذه القاعدة.

فرفاعة الطهطاوى مثلا كان يرى أن مقومات الوطن أن يكون أبناء الوطن داخليين في استرعاء ملك واحد ومنقادين إلى شريعة واحدة وسياسة واحدة وهو بذلك لا يفرق بين الوطن وبين الدولة.

فإذا ما انتقلنا إلى مفكر عربي آخر جاء بعد حسن الشمسي وهو الشيخ على يوسف نراه يردد نفس مفهوم الطهطاوى للوطنية.. إذ يقرر ضرورة وجود الحكومة أو الدولة لقيام الأمة فيقول (فالأمة والحكومة متلازمان في الوجود ولا توجد إحداها بدون الأخرى).

ولكى نعرف مدى خطورة هذا المفهوم الذى يربط بين الدولة والأمة أنه يحصر وجود الأمة أو القومية أو الوطنية فى الشعوب التى تملك دولة خاصة بها مستقلة عن غيرها مما يستبعد جميع الأمم المستعمرة والمحرومة من حكومة أو دولة مستقلة من عداد الأمم.

ولقد قاد هذا المفهوم المبكر للقومية والوطنية حسن الشمسي.. إلى اكتشاف جوهر الوطنية المصرية ثم اكتشاف ما هى العلاقة بين الوطنية المصرية والعروية، ثم أوصله ذلك إلى رفض فكرة القومية الإسلامية.. وهى الفكرة التى سميت فيما بعد بالجامعة الإسلامية.

ففيما يتعلق بالوطنية المصرية فقد كان من الطبيعي عندما يبدأ حسن الشمسي تطبيق مفهومه للقومية والوطنية على الواقع المصرى أن يفكر فى من هو المصرى ؟ وكان من الطبيعي أيضا أن يدفعه هذا التفكير إلى فحص جنسية

بعض الأقليات في مصر وما إذا كانت تنتمي إلى الشعب أم هي أجنبية عنه خاصة وأن هذه الفترة شهدت عملية هجرة مكثفة إلى مصر سواء من أوروبا وخاصة فرنسا، وانجلترا.. بالإضافة إلى أعداد كبيرة من الطليان واليونانيون أو من رعايا الدولة العثمانية وخاصة السوريين واللبنانيين.

وكان حسن الشمسي يقود تيارا في الفكر المصري يقول: إن المصريين هم فقط الذين ولدوا على الأرض المصرية أبأ عن جد.. (فهؤلاء هم أصحاب الأرض المصرية الحقيقيون ولا بد أن تعود إليهم منافعها.. وبين أيديهم لا بد أن توضع مناصبها<sup>(٦)</sup>).

ولقد تمكن حسن الشمسي عن طريق صحفه الثلاث أن يجعل هذا التيار هو المجري الرئيسي للحركة الوطنية المصرية في ذلك الوقت.

واعتبر حسن الشمسي كل من جاء مصر نزيلا أو غازيا ليس من المصريين لذلك نراه يهاجم كثرة تعيين الأجانب في وظائف الحكومة المصرية ويطالب بقصر هذه الوظائف على أبناء مصر وحدهم.

وكان من الطبيعي على ضوء هذا الفهم أن يكون حسن الشمسي أول مفكر مصري ينادى بإنشاء بنك وطني مصري يقف في مواجهة الغزو الرأسمالي الأوروبي واشترط أن تكون أمواله وإدارته مصرية فهو يقول في أحد مقالاته بصحيفة "المفيد" والذي نراه من أحسن الطرق لحسم هذا الداء الأجنبي الذي استشرى في حياتنا المالية هو أن أهل الثروة من المواطنين يفتحون بنكا وطنيا يتساهمون فيه وتسلم أوراقه ليد أناس من الوطنيين وحدهم.

---

(٦) المفيد: ٢٢ فبراير عام ١٨٨٢.

ورغم هذا الحماس الشديد من جانب حسن الشمسي (الوطنية المصرية) إلا أن مفهومه العلمى والمعاصر لمفهوم القومية والوطنية قد أوصله إلى اكتشاف الصلة العضوية بين (الوطنية المصرية والعروبة).. إذ كان يعتقد أيضاً بوجود وطنية عربية تجمع كل المتكلمين بالعربية.. فهو يكتب قائلاً: فنحن المتكلمين بالعربية وأن اختلفت مشاربنا أبناء وطن واحد أكبر من أوطاننا الصغيرة.. ولن نقوى على حفظه ما دامت مذاهبنا مفرقة لوحدتنا<sup>(٧)</sup> لذلك نراه لا يترجمه بدعوته للوحدة بين أبناء مصر وحدهم وإنما بين أبناء الأمة العربية جميعاً فهو يقول):

"فيا أبناء العربية الشريفة كلكم عندي سواء وأن اختلف بعضكم معى اعتقاداً.. فتعالوا نتحالف على حفظ ما بقى من أوطاننا ونجد فى أحياء موارد الثروة والعمار لبلائنا"<sup>(٨)</sup>.

ويلاحظ أن حسن الشمسي يعتقد أن حجر الأساس فى تكوين الأمة العربية هو وحدة اللغة.. ومن المعروف أن هذه النظرية تعتبر من أساس وجود الفكرة القومية وقد نشأت فى النصف الأول من القرن التاسع عشر فى ألمانيا وانتشرت إلى معظم البلاد الأوروبية.. وهى تعرف الآن باسم (النظرية الألمانية) فى القومية. وأشهر أباء هذه النظرية فكرياً هو الفيلسوف الألمانى (فخته).. وأشهر من قال بهذه النظرية فى الفكر العربى الحديث هو ساطع الحصرى فى النصف الأول من القرن العشرين وليست لدينا أية دلائل تشير إلى تأثر حسن الشمسي بالفكر القومى الألمانى أو بالمفكر الألمانى (فخته)

---

(٧) المفيد: ١٣ مارس سنة ١٨٨٢.

(٨) النجاح: ٥ أبريل سنة ١٨٨٢.



بالتحديد.. وقد تكون فكرة الشمسى عن وحدة اللغة كأساس لوحدة القومية العربية مجرد اجتهد.. وابتكار من المفكر المصرى العربى.. ولكن ما يهمنا فى الأمر أن حسن الشمسى قد سبق بهذه الفكرة غيره من المفكرين العرب أولاً: بالقول بوجود أمة عربية.. وثانياً: باكتشاف عروبة مصر واعتباره الوطنية المصرية جزءاً من وطنية أكبر أو الوطنية الأم وهى الوطنية العربية ثالثاً: بتركيزه على اللغة كعامل أساسى ورئيسى فى بناء الوحدة العربية أو الوطنية العربية بمفهوم ذلك الوقت.

ونحن نعتقد أن دعوة (حسن الشمسى) إلى الوحدة العربية كانت هى السبب فى زيادة الهمس فى مصر بعد مظاهرة الجيش فى سبتمبر سنة ١٨٨١ عن قيام حركة سرية تحرص على إنشاء دولة عربية من مصر وسوريا وفى حين كانت بعض العناصر الثائرة فى الأزهر تتجه إلى إنشاء خلافة عربية أى دولة ذات طابع دينى كانت العناصر الثورية الأخرى تطالب بجمهورية أو دولة عربية فى إطار الانفصال النهائى عن الخلافة سواء كانت عثمانية أو غير عثمانية.

ونحن نعتقد أن الاتجاه الأخير كان يقوده حسن الشمسى.. ويدل على ذلك أن دعوة حسن الشمسى إلى الوحدة العربية لم تبدأ إلا فى شهر أكتوبر سنة ١٨٨١ أى بعد مظاهرة سبتمبر سنة ١٨٨١ وبدأ ازدياد نفوذ العربيين داخل الحكومة المصرية.

ومن الدلائل التى تؤكد وجود اتجاهات عربية داخل صفوف الثوار العربيين مجموعة الوسائل التى بعث بها المستشرق الأوروبى ميزنية إلى مستر بروهلى المحامى البريطانى الذى تولى الدفاع عن عربى بعد فشل

الثورة.. تضمنت اتهام عرابي بأنه صاحب صلة وثيقة بالحركة السنوسية في ليبيا.. وهي الحركة المعادية للخلافة العثمانية والتي كانت تتميز بالطابع العربى المشرب بفكر إسلامى لا يتنافى مع العروبة كذلك فقد كتب الخديوى توفيق إلى السلطان فى نوفمبر سنة ١٨٨١ يقول له أن مصر فى حالة ثورة وأن هناك اقتراحا لإنشاء إمبراطورية عربية.

إن كل هذه الدلائل تشير إلى أن الثورة العربية لم تكن تخلو من اتجاهات عربية رغم نفى عرابي فى خطابه إلى جورج زيدان لمثل هذه الاتجاهات.. حيث قال (ولم يخطر ببالي أصلا الإقْداء بالفتاحين والمتغلبين كما ذكرتم ولا بتأليف دولة عربية كما أرجف المرجفون.. لأنى أرى ذلك ضياعا للإسلام عن بكرة أبيه وخروجا عن طاعة الله ورسوله ﷺ) ومن السهل طبعا أن نفهم أسباب نفى عرابي لهذه (التهمة) بعد السنوات الطوال التى قضّاها فى المنفى بعيدا عن وطنه.. وهو لم يكن قد نسي البيان الذى أصدره السلطان العثمانى بعصبيّاته وتأثير ذلك على مصير الثورة.

ولكن تبقى كتابات حسن الشمسى فى الدعوة (للوحدة العربية)، و (الوطنية العربية) الأم للوطنيات العربية القطرية دليلا يقطع الشك باليقين فى وجود اتجاهات عربية للثورة العربية.

ولكن هذه الكتابات تؤكد لنا حقيقة أخرى وهى أن المفكر المصرى العربى (حسن الشمسى) كان من رواد الفكر القومى العربى الحديث ولعلنا لا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا أنه الرائد الأول.

## الفصل الثاني عشر

الخلافة العربية

لا جدال فى أن إخفاق مصر فى توحيد العالم العربى بعد فشل محاولة محمد على وابنه إبراهيم فى بناء دولة عربية كبرى فى مطلع القرن التاسع عشر.. قد أدى إلى انسحاب مصر من الساحة العربية.

ورغم وجود احتمالات كثيرة بأن الفكرة العربية قد طرحت أثناء الثورة العربية إلا أنه من المؤكد أنه بفشل الثورة ووقوع الاحتلال انصرف جهد المصريين إلى مقاومة الحكم البريطانى وأصبحت هذه الفكرة المسيطرة على تفكيرهم.. وكان من الطبيعى فى هذه الحالة أن يتطلعوا إلى تأييد دولة إسلامية كبرى.. كالدولة العثمانية وأن يجدوا فى دعوة الجامعة الإسلامية عامل دعم لهم فى نضالهم ضد الاحتلال<sup>(١)</sup>.

ويرى بعض المؤرخين أن سيطرة هذا الاتجاه المؤيد للدولة العثمانية على الحركة الوطنية المصرية حتى سقوط الخلافة فى تركيا فى نهاية الحرب العالمية الأولى كان وراء الإنشقاق القومى الذى فصل ما بين مصر وشعوب المشرق العربى<sup>(٢)</sup>.

وعزل مصر لفترة عن مجرى الحركة القومية العربية.. فى الوقت الذى كانت فيه مصر نستعين بدولة الخلافة لإخراج الانجليز.. كانت شعوب المشرق العربى حيث بدأ وكان الظروف صارت مواتية لانبثاق حركة قومية عربية تكافح فى سبيل تحررها من السيطرة العثمانية وتتطلع إلى تأييد إنجلترا.. والدول الأوروبية. فأعداء مصر كانوا حلفاء الحركة القومية العربية فى

---

(١) محمد أنيس: دراسات فى العالم العربى، ص ٣١٤-٣١٨. وعبد الرحمن الرافعى، عصر محمد على، ص ١٦٩-١٧١، وحازم نسيبه، للقومية العربية، ص ٥٧.

(٢) حازم نسيبه: للقومية العربية، ص ٥٦، ٥٨. ومحمد عمارة: العروبة، ص ١٥٨-١٧١. وفيليب حتى وآخرون، تاريخ العرب، الجزء الثالث، ص ٨٨٩.

المشرق، وأعداء الحركة القومية العربية كانوا حلفاء للحركة الوطنية المصرية<sup>(٣)</sup>.

وانطلاقاً من هذا التحليل.. يرى المؤرخون من أصحاب هذا الرأي أن صوت الفكر القومي العربى فى مصر طوال الفترة التى تمتد من الاحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢، وحتى نهاية الحرب العالمية الأولى فى عام ١٩١٨. والسنوات التى بعدها كان غائبا غيابا نهائياً.. وأنه قد سيطر على الفكر المصرى فى تلك الفترة الاتجاه الذى كان ينادى بالقومية الإسلامية بل ورغم اندثار فكرة القومية الإسلامية بسقوط الخلافة فإن البديل لم يكن فى الإيمان بالقومية العربية.. وإنما كان بالاعتقاد فى وجود قومية مصرية مستقلة تماماً عن الوجود القومى العربى.

ونحن نعتقد أن هذا التحليل يحتاج إلى إعادة نظر.. وخاصة أن التحليل الفكرى لمضمون الفترة يؤكد بما لا يترك مجالاً للشك وجود تيار فكرى قوى فى الحركة الوطنية المصرية كان ينادى بالقومية وبالوحدة العربية.. ولعل أهم دليل يؤكد هذا رأى الذى نذهب إليه أن هذا التيار الفكرى القومى العربى الوحيدى فى مصر كان يتزعمه واحد من أبرز الكتاب والمفكرين المصريين.. وهو الشيخ على يوسف صاحب ورئيس تحرير صحيفة (المزید) وهى أهم للصحف المصرية والعربية التى كانت تصدر فى ذلك الوقت.. ورئيس حزب الإصلاح على المبادئ الدستورية وهو أحد أهم ثلاثة أحزاب سياسية عرفتھا مصر فى مطلع القرن العشرين.

---

(٣) عبد العزيز النورى: للجذور التاريخية للقومية العربية، ص ٨٥-١١٢. ومحمد

أنيس: دراسات فى العالم العربى، ص ٣٣٤.

**والشيخ على يوسف** من مواليد عام ١٨٦٣ فى بلصفورة إحدى قرى محافظة سوهاج بصعيد مصر.. ونسبه ينتهى إلى الإشراف من آل البيت.. ولقد تلقى تعليمه فى الأزهر الشريف ولكنه لم يتمه. وأثر الاشتغال بالصحافة حيث أصدر صحيفة "الأداب" وبعد توقفها أصدر بعدها صحيفة "المؤيد".. وذلك فى أول ديسمبر سنة ١٨٨٩ حيث لاقت نجاحا وانتشاراً كبيراً فى مصر والعالم العربى.. وعندما تولى الخديوى عباس حلمى الثانى حكم مصر فى عام ١٨٩٢ تعرف بالشيخ على يوسف وصارت بينهما صداقة قوية فكان الشيخ محل ثقة الخديوى وكاتم أسرارهم.. والمعبر عن فكره وسياسته.

وفى نهاية عام ١٩٠٧ أنشأ الشيخ على يوسف حزب الإصلاح على المبادئ الدستورية الذى شكل مع الحزب الوطنى وحزب الأمة أول تجربة حزبية فى تاريخ مصر.

وقد انتهى الشيخ على يوسف إلى اعتزال الصحافة والسياسة بعد عام ١٩١٢م حيث فضل أن يختتم حياته جالسا على كرسي مشيخة السادة الوفائية فى الديار المصرية.

ولقد حرص الشيخ على يوسف فى بداية حياته الصحفية والفكرية على عدم الإعلان عن هويته العربية حتى لا يتعرض لعداء الخلافة العثمانية التى كانت ترى فى الدعوة للوحدة العربية موقفاً معادياً للسلطة العثمانية.. لذلك لم يكن غريباً مثلاً أنه عندما نشرت بعض الصحف الأوروبية أخباراً عن وجود حركة سياسية سرية بقيادة الخديوى عباس حلمى الثانى تستهدف تكوين دولة عربية أو خلافة عربية تنفصل عن الخلافة العثمانية وتضم كلا من مصر، والشام، وولاية الحجاز نرى الشيخ على يوسف يكتب فى "المؤيد" يهاجم

مروجى هذه الأخبار وفى نفس الوقت يحاول الإشادة بالسلطان العثمانى فيقول أن القول بأن مصر والشام وولاية الحجاز بينها صفاء وهوء ومحبة ناشئة عن اعتقاد أهالى كل من هذه الأقطار بأنهم جميعاً أعضاء جامعة واحدة وهو وهم من خلق محررى الجرائد الأوروبية.. وأن القول بأن هناك من يسعى لحدوث انقلاب عظيم فى شكل الحكومات الحاضرة شئ لم يخطر على بال أحد غير مكاتب الجرائد الأوروبية الذين أرسلوا إلى جرائدهم يقولون:

أن الحزب العربى أو الوطنى فى مصر قائم لنشر مبادئ جديدة من مقتضاها حصول انقلاب مهم وأنهم عازمون على تمديد سلطة الجناح العالى الخديوى المعظم إلى طرابلس فلما أن هذا الستار الرقيق سحب النظر عن الدسائس التى خلفه.

ثم أكد الشيخ على يوسف ولاء الخديوى والشعب المصرى للسلطان "إن المصريين جميعاً شعارهم الطاعة المطلقة لأمرهم الأفخم وكيل جلالة السلطان المعظم الشرعى ونائب خليفة رسول الله أمير المؤمنين ولا تؤثر عليهم شركاء ودسائس المضلين"<sup>(٤)</sup>.

إن حماس الشيخ على يوسف للرد على هذه الاتهامات يعكس رغبة الخديوى عباس حلمى الثانى "لما كان معروفاً عن العلاقة الوثيقة بين الشيخ والخديوى" فى استمرار صفو العلاقات بينه وبين الباب العالى.. فقد كان الخديوى فى ذلك الوقت يجد فى تركيا مصدر عون وتأييد له فى صراعه مع اللورد كرومر عميد الاحتلال البريطانى فى مصر.. ولكن هذا الموقف تغير بعد عزل كرومر.. والذى انتهت بعزله سياسة الخلاف بين "قصر عابدين" ..

---

(٤) المؤيد: ١٩ ديسمبر سنة ١٨٩٢.

وقصر "الدويارة" .. وبدأ عهد "الوفاق" بين الخديوى والمعتمد البريطانى الجديد "غورست" .. فلم يعد عباس حلمى الثانى محتاجا لعون أو تأييد الباب العالى .. وبالتالي لم يعد يوجد ما يحول دون تشجيعه لفكرة الخلافة العربية. ولعل ذلك كان السبب فى تفكير بعض القوميين العرب فى اقتراح اسم عباس حلمى الثانى عاملا للدولة العربية الجديدة الموحدة.. بعد أن يتم انسلاخها عن تركيا إلى جانب شريف مكة الحسين بن على كخليفة.. ومما يؤكد ذلك أن الخديوى كان يشجع الدعاية له فى صحف سورية ويكرم وفادة المهاجرين السوريين إلى مصر حتى صار أوفر الحكام العرب حظا فى عرش سوريا فى حال استقلالها.

وقد انعكس ذلك التطور الجديد فى سياسة الخديوى تجاه تركيا.. على موقف الشيخ على يوسف من فكرة العروبة فنجدته يكتب عن علاقة مصر بالأقطار العربية ويؤكد أن القطر المصرى قبله الشعوب العربية وروح نهضتها المنتظرة، فهى ترقبه كما يرقب الملاح إبرة البوصلة التى أمامه ليهتدى بها وينعطف إلى الجهة التى تدل عليها.

وقال الشيخ أن مصر تحمل موقع القيادة بالنسبة للبلاد العربية لأنه ليس فى الأقطار العربية قطر أخذ من المدنية الغربية نصيبا وإفرا مثل القطر المصرى.. وذكر أن رغبة المصريين فى حفظ استقلالهم وإحياء لغتهم ليس فيه مصلحة لهم وحدهم بل هو أيضا من مصلحة جميع إخوانهم المتكلمين بلغتهم.

ولقد تسبب موقف صحيفة "المؤيد" المدافع عن العرب، والمعارض للدولة العثمانية فى غضب الباب العالى فأوعز إلى المحكمة العسكرية التركية بإصدار قرار يمنع دخول المؤيد الممالك العثمانية.. وقد دفع ذلك الشيخ على



يوسف إلى إصدار بيان يعلن فيه موقفه من الدولة العثمانية وقد قام بنشر هذا البيان في صدر صحيفة "المؤيد" في عديد من متتالين ثم طبعه في "كراس" مستقل مترجما إلى اللغتين التركية والفرنسية.

وقال في هذا البيان.. أن الأتراك يأخذون على "المؤيد" أنه يشتغل بمسألة الخلافة وأنه لسان حال عدد من الزعماء العرب في محاربة الحكومة التركية الحاضرة وفي الدعوة لإنشاء حكومة عربية مستقلة عن الدولة العثمانية.

وقد رد الشيخ على يوسف على هذه الاتهامات وبدأ بأن استرجع الأصل التاريخي لهذا الاتهام منذ أيام السلطان عبد الحميد وقال "أنه بقدر ما أحيا السلطان عبد الحميد من شأن الخلافة واهتم بشأنها.. صار يخافها.. والسلاح الذي يحمي صاحبه يقتله أحيانا.. وقد عرف هذا الجانب الضعيف من السلطان عبد الحميد قوى من شأن أنصار الجاسوسية في الأستانة فاتخذوا مسألة الخلافة العربية ربيعهم الذي ينتمون إليه كلما أجذبت بهم فصول السنة الأخرى حتى سمعت السيد جمال الدين الأفغانى قبل وفاته يقول:

"لو أن مقعدا مفلوجا من العرب بسكن غارا محيقا في شنقيط أو السنغال ادعى الخلافة لنفسه لخافه عبد الحميد وطلق الكرى جفنيه".. ويديهى أن الجواسيس كانوا يتحفون مصر من أزمان هذا الربيع بنصيب أوفر.. ثم أخذ الشيخ على يوسف يعدد الأسباب التى ترشح مصر لتزعم دعوة الخلافة العربية.

"لأن مصر هي أكبر مملكة عربية أو تعد عربية بين الممالك الإسلامية ولاتها مستقلة استقلالاً إدارياً دون بقية الولايات العربية العثمانية ولأنها مقر الخلافة الإسلامية في العصور السالفة حتى أن السلطان سليم الأول لم يلقب

خليفة إلا بعد أن خلعه عليه الخليفة العباسي الذي كان موجودا في مصر سنة ٩٢٣ هجرية وكان المصريون أول أمة إسلامية بايعته الخلافة إذ ذاك" (٥).

ورغم أن الشيخ علي يوسف حاول في هذا البيان أن ينفي هذه التهم ويؤكد أنه لا يشتغل بمسألة الخلافة العربية.. إلا أن خطته العملية في المؤيد كانت تؤكد عكس ذلك.. فقد فتح صفحات الجريدة لكتاب العرب الذين ينادون بالقومية العربية والخلافة العربية.

وتصدى "الشيخ علي يوسف" لحملة الهجوم التي بدأت تشنها الصحف التركية في الأستانة ضد العرب بمناسبة ثورة شعب اليمن على الحماية التركية بها.. فتنشر المؤيد مثلاً خبراً عن هجوم عشرين طالباً عربية بالأستانة على دار جريدة "أقدام" التركية وتخريبها وكان سبب ذلك نشرها في عديد من متالبيين، هجوماً على العرب على لسان ضابطين تركيين جاء أخيراً من اليمن.. وقد نشرت "المؤيد" بعض ما جاء في هذه الجريدة التركية عن العرب فقالت بقلم الشيخ علي يوسف:

نقل المحرر التركي عن محدثه في المقالة الأولى أقوالاً عن الشعب العربي جاء فيها أنهم نظروا على الاستعداد لكل أمر.. فهم يتقنون صناعة الصياغة وهم حاملون إجراء وسفاكو دماء بإجمال هم كل شيء ويكونون كل شيء لأجل الدرهم.. وقال في المقالة الثانية: أن من الطبائع التي عرف بها العرب واتسموا بها هي أنهم يقدمون لأجل الدرهم أرواحهم ويلقون بأنفسهم إلى التهلكة.. بل أنهم ييذلون عرضهم في هذا السبيل.

ثم يضيف الشيخ علي يوسف: "وقد بنى المحرر على هذا المبدأ سياسة

---

(٥) المؤيد: ٢ يونيو سنة ١٩٠٧.

جديدة فى إدارة الأمم وهى إغداق الدراهم على هؤلاء الرجال الذين هم كقومهم العرب يبذلون عرضهم أيضا لأجل درهم وبذلك تأمن الدولة على رأيه غائلة الثورات..".

ثم علق الكاتب رافضا ما قالته جريدة "أقدام" وقال "فاستحقت أن توطأ بأقدام العرب وكان للطلبة منهم فى الاستانة العذر فى أن يهجموا على دارها ويخربوا مطبعتها"<sup>(٦)</sup>.

ويرد الشيخ على يوسف على مقالة نشرتها جريدة العرب بالاستانة فى أحد أعدادها انتقدت خلالها الكتاب العرب الذين يذكرون قومهم بعزم ومجدهم ويحرضونهم على نبذ الخمول والجمود ويسعون فى إيقاظهم وتبئبهم إلى ما هو جار فى هذه الآونة من الأعمال التى تناقض العدل والمساواة.. وقالت أن أولئك الكتاب يتعصبون لجنسيتهم العربية وأنهم يبذرون فى المملكة بذور انشقاق ويدعون الأمة إلى التفرقة.

وقد رد الشيخ على يوسف على صاحب صحيفة العرب التركية قائلا: "يا حضرة الأستاذ الغيور أن كان يخطئك التعصب للجنسيات حسب دعواك فلماذا لم ترد على زملائك الكتاب الترك حينما يتعصبون للترك ويقومون بدعوتهم لحصر السلطان فى أيديهم ولعمري أنكم لم تنسبوا لنا زرع الشقاق والنفاق إلا لأننا ذكرناكم بحقائق التاريخ التى تناسيتوها والتى تغبطكم وتؤلمكم إذ قلنا غير مرة وأثبتنا بالبراهين التاريخية فضل العرب على الدولة والإسلام"<sup>(٧)</sup>.

(٦) المؤيد: ١٤ يوليو سنة ١٩٠٩.

(٧) المؤيد: ٢١ مايو سنة ١٩١٠.

وانتقد الكاتب الصحف التركية التى تهاجم العرب حيث قال: منيت صحافة أخواننا الترك فى الاستانة ببعض نفر لا يقيمون للقول وزنا ولا يقدرون للأعمال أقدارها من أن لنا فى كل يوم من هؤلاء الأخوة طعنة نجلاء غادرة ووصمة سوداء جائرة.

وتعرض الكاتب لمقال نشرته الصحيفة التركية (كرسى مال) التى تتظاهر بالدعوة إلى جامعة إسلامية والتى قالت أننا معشر العرب جميعا سواء كنا فى مصر أو فى تونس أو فى سائر الأقطار العربية الأخرى مسوقون بإصبع أجنبية للانفصال عن الترك وأنا لسنا لهذا الغرض جمعيات قومية غرضها إعادة الخلافة إلى العرب.. وأن بعضنا قاموا قبل بضعة سنوات يؤسسون فكرة (الوطن العربى) بتسجيل كل ذكرى جميلة وماثرة شريفة للخلفاء الأولين وعدوا ذلك أمرا منكرا وحملوه إلى الدعوة إلى فكرة وطنية عربية<sup>(٨)</sup>.

ثم تساءل الكاتب "ترى من هم هؤلاء الذين كانوا أصحاب هذه النهضة العربية ؟ نحن نعلم أن الذين كانوا يذكروننا بأخلاق خلفاء العصر الأول للإسلام ويتلون علينا مآثرهم الشريفة يومئذ هم المرحوم الشيخ محمد عبده. والمرحوم السيد الكواكبي وجميع العقلاء الذين أرادوا بهذه الأمة العربية خيرا.. فهل يضمم رئيس تحرير (كرسى ملل) التركية النقمة والضعيفة لناشرى الذكرى الجميلة والماثرة الشريفة لخلفاء الإسلام من العرب ؟ اللهم إذا كان ذلك فنحن براء فى الدنيا وفى الآخرة من حضرته ومن كل الذين يشاركونه فى سخافته".

وهاجم الكاتب الأتراك لاضطهادهم اللغة العربية واعترض على قرار

---

(٨) المؤيد: ٥ يوليو سنة ١٩١٠.

الحكومة التركية بأن يكون التعليم فى المدارس الأعدادية والثانوية العربية باللغة التركية وقال:

"إن التعليم الابتدائى والثانوى لا يمكن أن يكون بغير اللغة العربية فى البلاد العربية.. وإلا فثلك تبقى فى ظلام ويحرق بها الخراب والدمار ويبقى العنصر العربى فى تأخر.. وطالب الكاتب أعوانه العرب بأن يهتموا بإنشاء المدارس العربية وأن يرسلوا ناشئهم فى بعثات إلى أوروبا". لذلك أحض إخوانى على الغيرة على لغتهم وتشييد المدارس الإبتدائية والثانوية بلغة آبائهم وإرسال الناشئين منهم إلى مدارس أوروبا.. وإذا لم يقوموا بنهضة علمية وعصرية سريعة النتيجة فإن الدائرة تدور عليهم ويندمون"<sup>(١)</sup>.

وكتب الشيخ على يوسف مقالا افتتاحيا أورد فيه كلاما كتبه عبيد الله صاحب جريدة (العرب) فى الاستئانة حاول فيه أن يفرق بين العرب مدعى أن المسيحيين ليسوا عربا ونقل عنه قوله.. "وهذا وإنى أرى من الفضول مداخله النصارى العرب فيما يدور من المباحث بين العرب والترك لأن الترك إذا ذكروا العرب فلا يتصورون غير المسلمين إذ هم لا يعقلون وجود رجل عربى يقول بالوهية رجل إسرائيلى ولا يقول بنبوة رجل عربى قاتل له أننا بشر مثلكم".

وقد رد الشيخ على يوسف على الكاتب التركى مؤكدا أن العروبة تجمع بين المسلم والمسيحى فقال: "فيا أيها الكاتب أنت تحاول أن تلقى بذور الشقاق بين قوم اتحدت مصالحهم واتحدت كلمتهم وهم أبعد من أن تتألم دساتمك.. ثم أخذ الكاتب يؤكد الوحدة الوطنية بين المسلمين العرب والمسيحيين العرب عبر

---

(٩) المؤيد: ١٢ يوليو سنة ١٩١٠.

التاريخ ويكشف عن دور المسيحيين في الحضارة العربية فقال: "على أنك لو درست التاريخ لعلمت أننا وإياهم منذ القديم.. منذ ألف سنة وأكثر شركاء في جميع المناصب والمباحث الألوهيات نفسها وأن "أبا نصر الفارابي" تلقى هذه العلوم عن أبي بشرمت بن يونس في بغداد وأن علماء الكلام والتوحيد من المسلمين وثقوا في الألوهيات بتراجم حنين وإسحق وقسطا وعبد المسيح بن ناعمة وأبي زكريا يحيى بن عدوى ويوحنا بن جيلان وأمين البطريق اعتمدوا على تفاسيرهم لتلك الكتب وحسبك ما جاء في الحديث الشريف "أن الله ليمنع هذا الدين بنصاري من ربيعة".

ثم تساءل الكاتب: كيف يضرب هذا الكاتب النصاري في بلاد العرب هذه الضربة المؤلمة فيضيع عليهم أصولهم التي يعتزون بها ويقول لهم أنكم ما دتم غير مسلمين فلمستم من العرب ولا العرب منكم وليس بعد هذا العمل من جهل وحماقة<sup>(١٠)</sup>.

ولعل ذلك المقال يكشف عن جانب هام من جوانب الفكرة القومية العربية.. وهو كونها فكرة علمانية لا تقوم على أساس الروابط الدينية.

وعلى كل فإن استعراض صحيفة "المؤيد" يؤكد لنا أن سياسة الشيخ على يوسف وآراهه الشخصية كانت تقوم على الوحدة العربية ولم يسن في يوم من الأيام ما كان في الاتحاد العربي من عظمة ولا بد من الإشارة في هذا الخصوص إلى الدور الذي لعبه المسيحيون في نشر فكرة العروبة وهو أمر طبيعي في ذلك الوقت لأن الحركة القومية العربية كانت القطب المعادي للحركة الإسلامية التي تستبعد العناصر غير الإسلامية كذلك فقد كان من نتيجة

---

(١٠) المؤيد: ٢٧ يوليو سنة ١٩١٠.

إهمال العثمانيين لتعليم اللغة العربية بل ومطاردة اللغة العربية وآدابها لم تجد سوى ملجأ واحد هو الإرساليات التبشيرية المسيحية في بلاد الشام بالذات وهكذا أتيح للمسيحيين فرصة الإطلاع والتتقيب في تاريخ العرب وآدابهم ولغتهم وإليهم يرجع الفضل في تلك الفكرة التي شاعت عن أن للعرب حضارة قبل الإسلام ثم ازدهرت على يد الإسلام وأن المسيحيين لعبوا دورا خلاقا في بناء الحضارة العربية مثل المسلمين وأنه لا يمكن أن يكون الطابع العام للحضارة العربية دينيا.

وقد تعرض الشيخ على يوسف لهجوم شديد من معارضي الفكرة العربية وخاصة رجال الحزب الوطني وكذلك كتاب حزب الأمة.. ومن أمثلة هذا الهجوم ما كتبه (أحمد حلمي) صاحب صحيفة "القطر المصري" مهاجما الشيخ على يوسف حيث اتهمه بأنه يجمع حوله الخارجين على الدولة العثمانية وأنه من الداعين إلى الخلافة العربية وقال "جاء حزب التآخي إلى مصر وقد التفتوا حول صاحب المؤيد أو هو جذبهم إليه وقد علمت أنه استعمل اسم الجناح العالي لتأييد مشروع الخلافة العربية.

وتساءل أحمد حلمي "فمن هم رجال حزب التآخي ؟ " الجواب أنهم عزت باشا العابد وأخوه رشيد بك مطران وشفيق باشا المؤيد عضو مجلس المبعوثان عن البصرة ومحمد باشا زهير من أعيان البصرة.. هؤلاء هم أركان حزب التآخي الذين يدعون أنفسهم عثمانيين من أبناء العرب وأخوة يسعون في تأليف جمعية عربية (وكلمة جمعية هنا للتعمية وصحتها خلافة) تضم بين جوانحها أبناء مصر وسوريا والعراق والحجاز وعلى ذلك ألفت في الأستانة جمعية "الإخاء العربي" وفي باريس نودى بالجامعة السورية وأرسلت الكتب إلى سوريا ومصر وأمريكا لهذا الغرض وفي مصر يهمسون بالخلافة العربية.

ثم تساءل أحمد حلمى مرة أخرى عن اسم الخليفة الذى يرشحونه لتولى الدولة العربية الجديدة واستعرض الأسماء المرشحة ومنها الخديوى عباس حلمى الثانى واستبعده وكذلك عزت باشا العابد ثم شريف مكة الحسين بن على وشفيق باشا المؤيد واستبعدهم جميعا ثم انتهى إلى الشيخ على يوسف باعتباره المرشح الوحيد الباقى ثم أشبعه سخرية وتقريعا وسماه بخليفة شارع محمد على.. إيماء إلى أن مقر صحيفة "المؤيد" فى شارع محمد على فقال:

(أن سمو الخديوى لا يريد هذه الخلافة العربية لأنه عارف أنه لابد للخليفة من أن يكون قويا بجيوشه وسلاحه وماله ورجاله للدفاع عن بيضة الإسلام وكل تلك الشروط لو توفرت لسموه لقاوم بها الاحتلال.. وصاحب السيادة حسين باشا بن على رجل أكبر من أن يجرى وراء هذا السراب.. فإذا قالوا شفيق باشا المؤيد أن كان كذلك فهذا أمر مضحك فإذن لم يبق إلا واحد من اثنين أحدهما عزت باشا العابد والثالثى صاحب المؤيد والأول ليس شريفا حتى يطمع فى ذلك المنصب).

ثم أضاف أحمد حلمى ساخرا من الشيخ على يوسف والأحسن أن نقول بأن الأجدر بالخلافة العربية هو سماعة الحسيب النسيب الشيخ على يوسف صاحب المؤيد لشرفه الوفائى وحسبه البلصقورى وعلمه الأزهرى وفضله الأبدى وقوته الكتابية وماله الذى لا يحصى فإذا كان هذا ما يرمى إليه حزب التآخى فويل للأحرار الأتراك من هؤلاء الأبطال وعلى الجيش العثمانى أن يلقى بنادقه وسلاحه أمام سلطة جلالة الخليفة الجديد فى شارع محمد على ولتخضع لإرادة عاملة فى لندرة أو عماله فى البصرة ودمشق وباريس والاستانة!.



ولكى ندرك خطورة مثل هذا الهجوم لابد أن نعرف أن "احمد حلمي" هذا كان أحد زعماء الحزب الوطنى وثالث شخصية بعد الزعيم مصطفى كامل فى صحيفة اللواء لسان حال الحزب الوطنى.. فإلى هذا الحد وصل الصراع الفكرى والسياسى حول قضية القومية العربية والوحدة العربية أو ما كانت تسمى فى ذلك الوقت بالخلافة العربية.. ولا يمكن أن تدور المعارك الفكرية بين الصحف من أجل قضية لا يهتم بها أحد.

لذلك.. فنحن نعتقد أن وجود الشيخ على يوسف على رأس المنادين بفكرة العروبة دليل حى على أن فكرة العروبة لم تكن تياراً هامشياً فى الحياة الفكرية والسياسية المصرية فى ذلك الوقت.. وإنما كانت تياراً رئيسياً لا يقل فى قوته وفى تأثيره عن الجامعة الإسلامية أو الوطنية المصرية.. وهما الفكرتان اللتان يدعى أكثر المؤرخين أنهما كانتا تشكلان التيارين الغالبين على الحياة الفكرية والسياسية فى مصر.

## الفصل الثالث عشر

الإصلاح كما يراه عرب المهجر

مازال تاريخ الصحافة العربية فى المهجر مجهولا، فما كتب عن هذه الصحافة محصور فى فصل ونصف فصل من كتاب فيليب دى طرازى عن تاريخ الصحافة العربية، الذى توقف تأريخه لهذه الصحافة عند السنوات الأولى من القرن العشرين (١٩١٣م) إضافة إلى صفحات قليلة من كتاب أييب مروة عن الصحافة العربية، نشأتها وتطورها، وعدد قليل من المقالات المتفرقة التى نشرت فى أوقات متباعدة فى بعض الدوريات العربية والأجنبية..

وترجع أهمية صحافة المهجر العربية، خاصة تلك التى صدرت فى أوروبا وبعض دول الأمريكتين الشمالية والجنوبية، إلى أن اهتمامها لم يقتصر على معالجة شؤون الجاليات العربية فى البلدان التى صدرت بها، وإنما وجهت جزءاً ليس قليلاً من اهتمامها إلى معالجة قضايا ومشاكل الوطن الأم، سواء كان بلداً عربياً بعينه أو الوطن العربى كله ومن منظور لم تتحكم فيه حسابات الداخل أو حساسياته أو قيود السلطة فيه، فقد كان يحرك كتاب المهجر شعور جارف بالانتماء إلى الوطن الأم. لذلك حرصوا على تقديم رؤى واجتهادات اعتقدوا أنها صالحة لحل مشكلات الوطن العربى ووضعها على طريق التقدم.

ميزة أخرى لصحافة المهجر، فقد صدرت فى أكثر من بلد أوروبى وأمريكى وباللغة العربية ومع ذلك فقد تأثرت بطابع وثقافة البلد الذى صدرت فيه، ومن هنا تميزت رؤى واجتهادات كتاب المهجر نحو قضايا ومشكلات الوطن العربى بالتنوع، وبثراء فى الأفكار والتجارب، وكان ذلك كله محصلة طبيعية للتنوع وثرء الخبرات التى اكتسبوها فى المجتمعات التى توطنوا فيها.

أن ما يميز "صحافة المهجر العربية" عن "الصحافة العربية المهاجرة"

فالأولى صدرت في بلدان خارج الوطن العربي لتخاطب أبناء الجاليات العربية في المجتمعات التي تصدر منها، أما الثانية فقد صدرت في الأساس لتخاطب أبناء الوطن الأم بصرف النظر عن البلد الأجنبي الذي تصدر فيه، كذلك فالصحافة العربية المهاجرة، قد تهاجر إلى الداخل أو الخارج، فحين كانت مساحة الحرية الصحفية في بلد عربي ما تضيق إلى الحد الذي لا تسمح السلطة فيه برأى آخر، يضطر الصحفي أو الصحيفة إلى الهجرة إلى بلد آخر تتمتع فيه الصحافة بقدر أكبر من الحرية، كما حدث من هجرة لبعض الصحف والصحفيين الشوام إلى مصر خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، فحين كانت هذه المساحة من الحرية الصحفية تقتقد في كافة البلدان العربية، فتضطر بعض الصحف والصحفيين العرب إلى الهجرة خارج الوطن العربي كله، وكان أغلبهم يتجه إلى الشاطئ الآخر للبحر المتوسط أو قريبا منه وبخاصة إيطاليا وفرنسا وإنجلترا، وفي السنوات الأخيرة اتجه الكثيرون إلى قبرص لقربها ورخصها وظهر ما يسمى بظاهرة الصحافة القبرصية.

وهذه الصحافة العربية المهاجرة لا تعنى كثيرا بشئون المجتمعات التي تصدر فيها ولا بالجاليات العربية التي تعيش في هذه المجتمعات، ذلك أن تركيزها كله ينصب على شئون الوطن الأم وشجونه. فهي تصدر وعينها على القارئ العربي في الداخل بالدرجة الأولى، وليس غريبا أن تحرص هذه الصحف على التوزيع داخل الوطن العربي، بل إن بعضها اضطر إلى التسلل إلى بعض الأسواق العربية خفية. تهريا من قيود الرقابة الصارمة أو قرارات المصادرة أو المنع من التداول في بعض الأقطار العربية.

ونحن لا نقتل بالطبع من أهمية الصحف العربية المهاجرة، فهي جزء أصيل من الصحافة العربية رغم صدورها خارج الوطن العربي، وقد كان لبعضها تأثير فاق كثيراً من صحف الداخل العربية المعاصرة لها، فما نقصد إليه هو التأكيد على أن صحافة المهجر العربية قدمت لنا نموذجاً مغايراً في رؤية قضايانا ومشاكلنا يختلف عن ما تعودنا عليه من صحافتنا العربية المحلية أو صحافتنا العربية المهاجرة.

لذلك فقد شعرت بسعادة حقيقية حين وقع بين يدي مجموعة من أعداد أول مجلة عربية كانت تصدر في ثلاثينيات القرن الماضي بمدينة بوينس آيرس عاصمة الأرجنتين بأمريكا الجنوبية.

ومما تلفت النظر في هذه المجلة هو اسمها فقد كانت تسمى (الإصلاح) وكانت اسماً على مسمى حيث تزخر أعدادها بالكثير من المقالات التي تدعو إلى إصلاح الأوضاع في الوطن العربي، وإن هذا الإصلاح لابد أن يشمل كافة جوانب حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية، وأن الإصلاح هو الطريق الوحيد لتقدم العالم العربي واللاحق بالعصر الحديث.

هذه المجلة تؤكد أن دعوة الإصلاح التي تملأ فضاءنا السياسي هذه الأيام ليست دعوة جديدة على العالم العربي وأنها بقدر ما كانت تشغل العرب في الوطن الأم فقد كانت تشغل أيضاً عرب المهجر، وعندما نستعرض بعض ما كتب في المجلة عن قضايا الإصلاح في ثلاثينيات القرن الماضي سوف نكتشف أن هذه القضايا لا تختلف كثيراً عما يشغلنا اليوم في قضايا الإصلاح وهوومه.

وقبل أن نتعرض لرؤية المجلة لقضايا الإصلاح في الوطن العربي علينا أولاً أن نتعرف على المجلة ومنشئها وظروف إصدارها.

صدرت مجلة (الإصلاح) في عام ١٩٢٨م بمدينة بوينس آيرس عاصمة الأرجنتين باعتبارها "مجلة أدبية انتقادية اقتصادية تصويرية جامعة" وتصدر في "مائة صفحة مرة كل شهر، تنتقل أدب الغرب إلى الشرق وتعمل على بث روح الإصلاح والتحرر رافعة لواء العلم الصحيح المجرد من الخرافات والأوهام. والمنزه عن الشعوذة والتضليل، فوق جميع الأقطار والأمصار التي يتكلم أبناؤها بلغة قحطان.

وقد تميزت المجلة بحجمها المتوسط، واستخدامها للصور الملونة على صفحة الغلاف واهتمامها بنشر اللوحات الشهيرة لكبار الرسامين العالميين سواء على غلاف المجلة أو في بعض صفحاتها الداخلية وقد غلب على فنون الكتابة بها فن المقال الصحفي، وإن لم تخل من بعض صفحات خصصتها لأخبار الجالية العربية في الأرجنتين وبعض دول أمريكا الجنوبية إضافة إلى أخبار الوطن العربي، كذلك أقيمت المجلة صفحاتها لفن التقرير الصحفي ونشرت رسائل صحفية لبعض مراسليها أو المتعاونين معها من عواصم عربية وأجنبية، وقد اهتمت المجلة بنشر عدد من القصائد الشعرية والمقالات النقدية، كذلك نشرت فصولاً من بعض المسرحيات والروايات العالمية بعد ترجمتها إلى العربية.

وتولى إدارة المجلة ورأس تحريرها الدكتور جورج صوايا، ورغم ندرة المعلومات التي نشرتها المجلة عن منشئها، فقد استطعنا الوصول إلى قدر من المعلومات المهمة عنه، ومع قلتها إلا أنها تكفي لإلقاء بعض الضوء الكاشفة على مسيرة حياته، مما يساعدنا على تفسير الكثير من مواقف المجلة واتجاهاتها فالدكتور جورج صوايا طبيب من أصل لبناني ولد في عام ١٨٨٢م بجبل لبنان ودرس الطب لسنوات في الجامعة الأمريكية ببيروت وقبل أن يكمل

دراسته سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث استكمل دراسة الطب في جامعة ماريلاند وحصل منها على شهادته، وعاد إلى لبنان حيث مكث فترة من شبابه المبكر وأصدر جريدة باسم (سورية الجديدة) في عام ١٩١١ أي قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره بقليل ولكن الجريدة لم تستمر طويلاً، إذ سرعان ما ترك لبنان واتجه إلى الأرجنتين حيث استقر في عاصمتها بوينس آيرس، وعمل بالطب ولكنه لم يتخل عن اهتمامه بالسياسة والصحافة، وقد أسس في الأرجنتين في عام ١٩١٩م حزباً سياسياً سماه الحزب الوطني العربي وأصدر جريدة باسم "نقطة العرب" التي سرعان ما توقفت وأصدر بدلاً منها جريدة (الإصلاح) اليومية وفي عام ١٩٢٨م حولها إلى مجلة شهرية.

وقد عرف عن الدكتور جورج صوايا أنه يتكلم ويكتب ويخطب باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية والإسبانية، كما اشتهر بنظم الشعر وله ديوانان مطبوعان باللغة العربية وهما "همس الشاعر" و "الأوراق المتساقطة" وقد غلب على شعره الطابع السياسي والحماسي، وله أيضاً كتاب في العلوم الطبية نشره بالعربية باسم "المناهج الطبية لاتقاء الأمراض الإفريقية".

ولأن يكتمل حديثنا عن الدكتور جورج صوايا دون أن نشير إلى انضمامه إلى الحزب القومي الاجتماعي السوري الذي أسسه الدكتور أنطون سعادة في عام ١٩٢٢ وكان يدعو إلى فكرة سوريا الكبرى.

والمعروف أن سعادة أعدم في الثامن من تموز ١٩٤٩ بعد اتهامه وحزبه بتدبير انقلاب فاشل في لبنان.

وقد توفي الدكتور جورج صوايا في عام ١٩٥٩ عن عمر يناهز سبعة وسبعين عاماً.

وحين نبحث عن السياسة التحريرية للمجلة، أى اتجاهاتها ومواقفها الفكرية نجدها تركز على الدعوة إلى الإصلاح فى الوطن العربى، أما مفهوم المجلة لهذا الإصلاح فتكشف عنه إحدى افتتاحيات المجلة التى كتبها صاحبها جورج صوايا حيث يؤكد أن "من أسمى مرامى الإصلاح إيقاظ الشعوب العربية من ثباتها وحضها على نبذ الإيمان الأعمى المبني على تقديس ما قاله الآخرون والاعتماد على الحقائق العلمية المحسوسة التى تأسست عليها حضارة القرن العشرين. فخفت بسببها أعلام الرقى فوق صروح الغرب، بينما لبثنا نحن الشرقيين فى المؤخرة لتلهينا سفسطات وسفاسف حرم علينا صهرها فى بوتقة العلم وتحليلها فى مختبر العقل وتمحيصها بكواشف الإدراك، أن الإصلاح تناصر الجديد المنعش على القديم البالى والترميم على الرجعية المميّة".

ويكتمل مفهوم المجلة للإصلاح فى مقال كتبه اسكندر كرياج وهو أحد كتاب المجلة الدائمين بعنوان "بين المحافظة والعصرية" فى عدد شهر أبريل عام ١٩٣٢ حيث يقول "إن نهضة الشرق التى ينشدها أفاضل الشرقيين لا تقوم على تغيير الثوب والعادة. بل على نمش كل ما يلائم روح العصر الحاضر من شرائعه وتقاليده وأديانه، فضلاً عن ذلك بالاختراعات الحديثة ولاسيما ما كان متعلقاً منها بتقريب المسافات بين القارات والأمم، وبما يجمع الشعوب على وحدة اللغة والشرائع والعادات والأديان، فما كان من هذه العادات والشرائع صالحاً ومستقيماً ثبت من نفسه وما كان قاسداً ومضراً سقط من نفسه أيضاً".

ومن الإضافات المهمة إلى مفهوم الإصلاح كما نراه المجلة. المقال الذى كتبه "فيلسوف الفريكة الأستاذ أمين الريحانى" كما كانت تسميه مجلة الإصلاح" وكان المقال بعنوان "الإصلاح" ونشر بالمعد الصادر من المجلة فى



شهر سبتمبر ١٩٣٢م وفيه يؤكد أمين الريحاني "إن لنا مهمة في الإصلاح هائلة نريد ونحث ونتمنى ونشتئ أن نصلح الناس، أن نهدي الناس ولا يهنا ضلال أنفسنا أو هلاكها ولكن رأس الحكمة أن يبدأ المرء بنفسه ورأس الإصلاح أن ننقذ عقولنا أولا من عبودية التقيد والاتباع، ثم من العبوديات التي تولدها السياسة، وحب السيادة، ثم يضيف الريحاني "إخواني في الشقاء وفي حب الإصلاح لا حد لفكر الإنسان الحر ولا حد لعمله الحر الصالح إنما الحدود عقائد وتقاليد هي من صنع الناس وكلما ارتقى الإنسان في فكره وعمله نبذ الفاسد من تلك التقاليد والعقائد وسع من نطاق السليم منها، ولا عدو له في فكره وعمله غير الخوف، وما يولده الخوف من التقاعس والتقاعد، من الكسل والخمول وضعف العزيمة والإرادة فإذا كان الفكر صالحا والإرادة في تحقيقه مقرونة بالعمل، والعمل مقرونا بالثبات والثبات مقرونا بالأمل. فليس في العالم قوة تحول دون الفوز ولو بعد جهاد طويل، حرروا أنفسكم، تحرر الوطن ارفعوا في قلوبكم علم الاستقلال، تستقل البلاد أعتقوا عقولكم من القيود، تعزز الأمة وتسترد كرامتها فتقف على صغرها وضعفها صامدة الرأي بين الأمم".

وهكذا يتبين من النماذج السابقة أن رؤية المجلة للإصلاح تقوم على ثلاثة عناصر، أولها الربط بين إصلاح الفرد وإصلاح الوطن فلا إصلاح للوطن بدون أن يصلح كل فرد من المواطنين نفسه ويخلصها من القيود والتقاليد البالية التي تتحكم في حركته وفكره، أما ثاني هذه العناصر فيقوم على الربط بين الإصلاح والاستقلال، وأن الإصلاح طريق العرب إلى تحقيق الاستقلال وهو ما يعني أنه ليس على العرب انتظار تحقيق الاستقلال، حتى يبدأوا في إصلاح أحوالهم، وإنما عليهم بالإصلاح طريقا إلى التقدم والاستقلال، أما العنصر الثالث والأخير لمفهوم الإصلاح من منظور المجلة فهو الربط بين

الإصلاح والحرية، حرية المواطن وحرية الوطن.

وقد تصدرت قضايا الإصلاح في المجلة قضية الوحدة العربية وتلتها في الأهمية قضية الاستقلال، وبعدها تأتي قضية الديمقراطية السياسية والانتخابات الحرة، وأخيراً تأتي قضية الحرية الفكرية والاعتراف بالرأى والرأى الآخر.

وبالنسبة للقضية الأولى، قضية الوحدة العربية فقد كانت المجلة ترى ضرورة إيجاد موقف عربى موحد لمواجهة السيطرة الاستعمارية، وأن وجود الأجنبى لا يجب أن يعوق العرب عن السعى إلى الوحدة، ومن المقالات الهامة التى تبرز رؤية المجلة لهذه القضية، مقال كتبه عبد الغنى رضا من القاهرة "خصيصاً للإصلاح" بعنوان "زعماء العرب وسياسة الوحدة"، فيه يؤكد "إن الجهود السياسية التى يبذلها رجالات العرب هنا وهناك متفرقين توشك أن تخرج القضية العربية عن وضعها الطبيعى دون أن تحدث تأثيراً حاسماً فى قضايا الأفكار العربية كل على حدة، وبالنظر إلى ذلك فإن خير ما تفعله هذه الأفكار هو أن تجعل من قضاياها المتعددة قضية كبرى واحدة حيث يكون لاتحاد الجهود وتضافر الهمم فى سبيل إنجاحها أثر محسوس".

ويرد الكاتب على من يقولون بعدم إمكان تحقيق موقف عربى موحد فى ظل سيطرة الاستعمار الأجنبى على معظم الأقطار العربية، فيقول "وإما كون الأقاليم العربية خاضعاً أكثرها لسلطة الأجانب، فذلك إن يمنعها من السعى إلى الوحدة التى تتشدها، ولدعاة السياسة الجديدة أمثال على ذلك، فهم يقولون إن الوضع الحاضر فى البلاد العربية ليس غريباً أو شاذاً فى تاريخ الأمم. بل هناك شعوب كثيرة قد أصيب بمثله أو بما هو أشد خطباً منه، ومن هذه الأمم الأمة الإيطالية التى مر عليها وقت غير بعيد كانت فيه ممزقة شر تمزيق، فمن

أقاليمها ما كان تابعا للفاشيكان ومنها ما كان مقسما بين النمسا من جهة ومملكة نابولي من جهة ثانية، حتى أتاحت لها الظروف غاريبالدي وكافور ومن شابههما من أولى العزم والمضاء، فما برحا يعملان بكل ما أوتيا من عزيمة وصبر حتى كونا من شتات الأقاليم والمقاطعات الإيطالية وحدة سياسية ذات سيادة كاملة واستقلال تام، وتلك هي إيطاليا التي نراها اليوم وقد أصبحت تطاول بأنفها السحاب" ثم ينتهي الكاتب إلى القول بأن:

"الإقلاع عن أساليب السياسة الإقليمية والجنوح إلى سياسة الوحدة عمل جليل في حد ذاته ومن جهة أخرى فهو دليل من أدلة اليقظة والتطور في الروح العربي المجاهد، وخطوة إلى الأمام في سبيل الوحدة والأمان القومية المنشودة، وليس ببعيد على الظروف التي أنجبت غاريبالدي وكافور في إيطاليا، أن تنجب لهما ضريبا في الأمة العربية المجيدة التي طالما عرفت على مر التاريخ شخصيات كبيرة مشرقة وعقريات فذة يشهد لها العالم بالفطنة ويدين لأصحابها بالفخار".

أما موقف المجلة من قضية الاستقلال، فيعبر عنه موقف عملي تكشف تفاصيله صورة زكوزغرافية نشرتها المجلة في عددها الصادر في شهر أبريل ١٩٣٢، وهي رسالة بحث بها "سلطان باشا الأطرش قائد الثورة السورية العام إلى صاحب المجلة يشكره على تبرعه بقدر من المال لنصرة المجاهدين ضد الاحتلال في سوريا، ولأهمية هذا الخطاب تشير إلى جزء منه حيث يقول سلطان باشا الأطرش.

"لقد سررت من هذه الروح الوطنية الشريفة التي حفزت بكم وبلخوانكم المخلصين الكرام إلى التفكير في تخفيف بعض ما يقاسيه إخوانكم المجاهدون

من العناية فى سبيل الدفاع عن كرامة الأمة والوطن".

وفى العدد الصادر من المجلة فى شهر سبتمبر ١٩٣٢، تعلن المجلة عن اكتتاب عام للتبرع لنصرة المجاهدين السوريين لتبناه المجلة وتقوم بتنظيمه.

أما القضية الثالثة فى أجند الإصلاح كما تراه المجلة، فهى الديمقراطية السياسية والانتخابات، وفى هذا الصدد حذرت المجلة أكثر من مرة من الديمقراطية الشككية التى يريد الاستعمار الأجنبى أن يقدمها لنا، فى الوقت الذى كانت المجلة تتادى فيه بالديمقراطية، فإنها تحذر من سوء استخدامها وتزييفها لصالح المحتل وأعدائه وكان المجلة تصف بالدقة ما يحدث اليوم فى بعض الأقطار العربية المحتلة كالعراق وفلسطين، ونقدم نموذجاً لأحد مواقف المجلة من الانتخابات الرئاسية فى سوريا فى ظل سلطة الانتداب البريطانى. فقد كتب رئيس تحرير المجلة تحت عنوان "الحدث الأخير فى سورية".

"فى الشرق العربى نقطة هجوع ونهضة بعد تراخ وخمول، وتلاشى أكايب الدعايات فتبييض لذلك وجوه وتسود وجوه وها أن السلطة الفرنسية تزعم أنها قد حلت المسألة السورية، وغاية ما هنالك أنها استمالت نفرا من ضعاف العزائم كانوا فى صفوف الوطنيين فأنشأت لهم جمهورية على غرار طيبة الذكر جمهورية لبنان، مقدمة لذلك بحركة انتخابية مفاجئة لم تعد الدعاوى العريضة عن جريتها ونزاهة اليد التى أدارتها بدليل ما كشفت عنه من دماء مسفوكة وجثث مضرجة، وجراً على الاختلاق والتزوير فإذا كان يقال بعد ذلك ولو من باب التجاوز أنه قد جرت انتخابات، فالواقع أنه لم يكن هناك من ناخب إلا السلطة بحرابها المسنونة وأفواه بنادقها المسددة. وإن فلا غرابة أن تاتى حكومتها بدعا من الحكومات فيكون لها مظهر الجمهورية وشكلها بينما هى

محرومة من روحها وخصائصها، ناهيك بهيمنة المفوض الفرنسي المطلقة ووحية الخفى وإرادته التى لا ترد فهى الدستور وهى القانون وهى كل شئ، وماعداها فأشباح متحركة فى أبواب رؤساء ووزراء وشيوخ ونواب".

واحتلت قضية الحرية الفكرية وحق الاختلاف وأهمية الرأى والرأى الآخر موقعا فى أجندة الإصلاح بالمجلة، ومن النماذج الدالة على موقف المجلة من هذه القضية مقال كتبه جورج حبسون معلوف يقول فيه: "نحن قوم اختلفت مبادئنا وتباينت أحلامنا وتشعبت طرق تربيتنا وتفرقت أذواقنا وتعددت مذاهبنا وأديباتنا فنشأ عن ذلك بحكم الطبع تباين فى تربيتنا الوطنية واختلاف بين فى آمبالنا ونظرياتنا، والأبداع فى ذلك فأى شعب مهما كانت درجة رقيه لو امتدت إليه وعملت على تفريقه الأيدى التى استغلت فى تفريقنا لغادرته شذر مذر، وأية أمة لو خضعت لعوامل التشتيت التى بلينا بها زنا طويلا لبقى من أواصر اجتماعها أقل مما بقى فينا، ومن ذا الذى يجهل ما نكبت به بلادنا، وأخلاقنا من تعدد النظريات الوطنية واختلاف المقاييس الأخلاقية، ولولا حنو مازج طباعنا ودم واحد جرى فى عروقنا أبى أن يصبر ماء لكننا الآن أعداء الأداء لبعضنا البعض وما أقبح عداة الأخوة يظلمهم سقف واحد، وطننا اليوم فى طور التشكل ولا عجب والحالة هذه إن اختلفنا فى الشكل الذى نتمناه له ونسمى إليه بل العجب لو لم تأت تلك الأغراس المتباينة بهذه الثمار المختلفة.

وكانت الدعوة إلى إصلاح اللغة العربية واحدة من قضايا الإصلاح الفكرى والثقافى التى تبنتها المجلة وربطت بينها وبين إصلاح أحوال الأمة. ومن أكثر المقالات المعبرة عن هذا الاتجاه المقال الذى نشرته المجلة بعددها الصادر فى سبتمبر ١٩٣٢ بعنوان "اللغة العربية" بقلم "حبيب أسطفان"، حيث يؤكد الكاتب أنه "بين اللغة العربية والشعب العربى فى هذا العصر تشابه فى

الحياة يصعب أن تجده بين لغة سواها وبين الناطقين بها، الشعب العربى يجاهد فى سبيل الاستقلال والحرية، واللغة العربية أيضاً مجاهدة فى سبيل استقلالها، بدأت نهضة الأمة العربية من نحو مائة سنة، ومن نحو مائة سنة أيضاً أفاقت اللغة العربية من سبات أجيال وهبت تبغى لنفسها كمالاً جديداً. وقد مرت مائة سنة والأمة العربية لاتزال بعيدة عن إدراك أمانيتها. ومرت المائة سنة أيضاً واللغة العربية لا تزال فى بدء جهادها، وقد حال بين الأمة العربية وبين نبيل بغيتها عصف الأمم الغربية من الخارج والآفات المتوارثة من الداخل، وحال أيضاً بين اللغة العربية وكمال استقلالها استيلاء اللغات الغربية على فريق من أبنائها والتقاليد العقيمة فى نفوس المولعين بها وفى المعاهد العلمية التى تدرس فيها".

ويخلص الكاتب إلى "أن اللغة العربية فى هذا الحين صورة تامة للشعب العربى ولروحه، وهو متألم وهى متألمة، وهو ناهض وهى ناهضة، هو مقيد وهى مقيدة، وهو أمانيه أعظم من قواه وهى بغيتها أكبر من قواها، هو قادر، إذا أحسن التدبير والسياسة، أن يدرك استقلاله وحرية، وهى قادرة إذا أخلص وجد العاملون لها أن تنال ما تصبو إليه من كمالها، وإذا لم ينبذ الشعب العربى ما ورثه من أسباب التفريق فلا سبيل إلى استقلاله، وإذا لم تنبذ اللغة العربية ما تأصل فيها من دواعى العقم فلا مقام لها بين اللغات التى لا يحتاج الناطقون بها إلا إليها".

ومن قضايا الإصلاح المهمة التى عالجتها المجلة بشكل مستمر قضية تحرير المرأة العربية ومن أبرز المقالات التى تعبر عن اتجاه المجلة فى هذا المجال مقال طويل نشرته بالعدد الصادر فى يوليو ١٩٣٣ بعنوان "المرأة والعمل فى حقوق الإنسان" بقلم نظيرة زين

الدين، وهى كاتبة من أصل لبنانى اشتهرت بالدعوة إلى نصرة حقوق المرأة ووضعت فى ذلك كتابين هما "السفور والحجاب"، و "الشباب والشيخوخة".

وقد ربطت الكاتبة بين تخلف المجتمعات العربية وتخلف النظرة إلى حقوق المرأة كما أنها ربطت بين تقدم الأمة العربية وتقدم أوضاع المرأة العربية، ويتضح ذلك من قولها:

"استعبدت التقاليد عقول رجال الشرق واستعبد رجاله نساءه، فلم يبق فيه أمة غير مستعبدة سياسيا أو اقتصاديا للأمم الغربية الحرة، إلا الأمم التى تحررت نساؤها وعقول رجالها. وهذا أمر طبيعى لأن الأمة التى لا تقوى على تحرير عقول أبنائها من قيود التقاليد وتحرير بناتها من عبودية أبنائها، التى مع ما يورثها استعباد العقل من ضعف ووهن، تشل مختارة نصف أعضائها، لا يشئى لها أن تنهض نهضة الأمم الحرة القوية الأعضاء وتجارها أو تقوى على ردع تلك الأمم عن التسلط والسيطرة عليها".

ثم تضيف:

"فإذا غار رجال العرب على أمتهم غيرة صادقة وأرادوا تقويتها والنهوض بها ليتم تحريرها واستقلالها فعليهم أن يزيلوا الفوارق بينهم، تلك الفوارق المائعة تكوين الوحدة القومية، ويحرروا قبل كل شئ نساءهم ويوحدوا قوتهم وقوتهم، ولا يحرموا تلك القوة الكامنة فى اتحاد القوتين وإذا أرادوا أن يستمتع كل منهم بحقوق الإنسان تامة لا تنتهك، فعلى كل منهم أن يعرف الحق ولا ينسى أن المرأة إنسان لها ماله منها

والأ ينتهك حقها وحريتها".

وهكذا يتبين لنا، أن مجلة الإصلاح كانت اسما على مسمى، وأنها انشغلت بقضايا إصلاح الوطن العربي تماما بنفس درجة انشغالها بإصلاح أحوال أبناء الجالية العربية بالأرجنتين رغم اختلاف الظروف وبعد المسافات، ولكن الظاهرة التي يلحظها كل من يقرأ أعداد مجلة الإصلاح، أن صفحاتها كانت تحمل حبا جارفا للوطن الأم تكتشف عنه كل مقالات المجلة وما تنشره من أخبار وتقارير وأشعار ويعبر عن ذلك أصدق تعبير مقال نشرته المجلة تحت عنوان "الواجب الوطني" ناشدت فيه كل عربي يعيش بالمهجر أن يسعى سعيا حثيثا في سبيل إنعاش عاطفة حب الوطن في صدور أبنائه، لكي يجنوا إلى ربوعه ويتمنوا الإياب إليه. فلا تمنع عنه مشاغل الحياة المادية على كثرتها وأن يقوم بهذا الواجب، الشاعر الحساس مترنما بجمال معالمها، والكاتب المدقق ناثرا تاريخها المجيد والصحافي الحر ذابا عن حرقتها واستقلالها والفنان مرردا ألقائها، وكل فرد كائنا ما كان متحدثا عنها إلى أقرانه في كل فرصة تسنح !

تري أما زالت تلك مشاعر أهلنا في المهجر، أم أننا نسيناهم

فنسونا ؟!



## الخلاصة

إن الكتابات المجهولة التي قدمناها في هذه الدراسة.. لا ترجع قيمتها إلى كونها مجهولة فقط.. وإنما لأن كلا منها يشير إلى مجال معين من المجالات الجديدة التي اقتحمها العقل العربي في عصر التنوير.

إن مقالات رفاة رافع الطهطاوى المجهولة "نهاية الإيجاز" في سيرة ساكن الحجاز وهى أول ما وضع فى السيرة النبوية فى العصر الحديث.. تقدم لنا نموذجاً للكيفية التي تم بها التزاوج بين الحضارة الأوربية الحديثة بإتجازاتها العلمية والفكرية.. وبين العقل العربي المصلح بالثقافات الإسلامية.. ففى الوقت الذى نرى فيه الطهطاوى يستمد من الفكر الأوروبى أسلوبه العلمى القائم على المنهج العقلى فى تحليل وقائع السيرة وأحداثها، بحيث قدم لنا السيرة النبوية من خلال المعرفة العقلية.. فهو لا يقصر المعرفة العقلية على الوقائع المادية وحدها، وإنما يمدّها أيضاً إلى مجالات العقيدة والإيمان فهو يحلل الخوارق، والمعجزات التي أتى بها الرسول ويخضعها للتحليل العقلى فيؤكدّها أو ينفيها فيصير التسليم ببعضها ليس مجرد تسليم وجدانى قائم على الإيمان وحده، وإنما تسليم عقلى مبنى على الاقتناع أيضاً.

فى نفس الوقت نجد المقالات لا تخلو من أجزاء كثيرة يستخدم فيها الطهطاوى منهجاً آخر يقوم على التسليم المطلق بكل ما يتعلق بالرسالة السماوية أى ذلك الجزء المتعلق بجوهر العقيدة الإسلامية نفسها.. وهنا يؤكد الطهطاوى متأثراً فى ذلك بقرانه الإسلامى، وثقافته الأزهرية.. أن الإيمان اقتناع وجدانى ليس شرطاً أن يكون وليد النظر العقلى أو التأمل الفكرى، وإنما هو إيمان يملأ القلب والوجدان.. فالعقل البشرى فى نظره محدود القدرة، لا

يستطيع أن يحيط بكل أسرار الوجود وحقائقه فى حين نكتشف أصالة الطهطاوى ومعاصرته فى نفس الوقت.. وذلك فى مزجه الخلاق بين الإيمان والافتناع، وهو بذلك يكشف عن جوهر الثقافة العربية المعاصرة التى تجمع بين المعرفة الوجدانية والمعرفة العقلية أو بين المادة والروح.

أما ثلثى الكتابات المجهولة فهى مقالات رسالة الصديق التى كتبها عبد الله النديم، والذى طرح فيها معظم الأفكار التى طرحها من بعده بخمسة وأربعين عاما الشيخ على عبد الرازق فى كتابه (الإسلام وأصول الحكم).

إن النديم فى مقالاته المجهولة يقدم لنا نموذجا آخر للكيفية التى واجه بها الفكر العربى القضايا والمسائل التى طرحها الفكر الأوروبى فى عصر تنويره.. والذى نفت أبواب العالم العربى والإسلامى فى بداية القرن التاسع عشر كقضايا السلطة الزمنية والسلطة الدينية، والحكم المطلق، فنرى النديم يلجأ إلى التراث الفكرى الإسلامى (السياسى) رغم ندرته وينقب فيه عما يعينه فى مواجهة هذا التحدى، فكان أن عثر النديم على مخطوط إسلامى من القرن الثالث الهجرى يدور حول النزاع على الخلافة فى الإسلام فقام بتحقيقه وتنقيحه، وانطلق منه لمناقشة قضية الخلافة، وموقف الإسلام من السلطة الدينية والسلطة الزمنية ورأى الإسلام فى الحكم المطلق.. وفى الحكم المقيد.. وانتهى النديم من هذه المناقشة إلى ما نعتقد أنه أرسى دعائم التيار العلمانى فى الفكر العربى الحديث.. إذ يقرر النديم أن الرسول لحق بربه دون أن ينص على نوع الدولة أو الحكومة التى تسوس المسلمين من بعده مع أنه لم يترك شيئا من أمور المسلمين إلا وتناولوه.

ويعتقد النديم أن ذلك كان لحكمة أرادها الرسول وهو ترك الأمر شورى بين المسلمين بحيث يختارون بأنفسهم نظام الحكم الذى يلائم أحوالهم.

أما مقالات "سعید البستانی" المجهولة والتي اختار لها اسم (الحاكم والمحكوم) فهو يقدم لنا تجسيدا واضحا للنسق الخاص والتميز للبيرالية العربية الذى طرحه عصر التنوير العربى.. بالبستانی يكشف لنا عن الفروق الجوهرية بين الحكومات المطلقة أى الاستبدادية والحكومات المقيدة أى الديمقراطية ويتصدى لشرح مفهوم الاستبداد ويتتبع نشأته ويكشف عن نواقصه وثوراته.. ثم أخذ يضرب معاوله لهدم أساس الحكومات الاستبدادية.. وذلك بنسف الأسس النظرية لفلسفة الحق الإلهى للملوك تلك النظرية التى سادت أوروبا طوال العصور الوسطى وظلت تسيطر على الحياة السياسية فى الشرق إلى سنوات قريبة فى القرن العشرين.. ثم بحلول البستانی أن يدعم دعوته إلى الديمقراطية اللبرالية بالتأكيد على أن الشرع الإسلامى يساوى بين الحاكم والمحكوم.. تجرى عليه الأحكام كالأهالى سواء بسواء.. ثم يكشف عن الكيفية التى يحاول بها الحاكم المستبد استغلال الدين لتأكيد استبداده، وتثبيت دعائمه بينما الدين منه برئ.

وفى كل ما كتبه البستانی فى مقالاته المجهولة نلاحظ أنه سبق بأفكاره واجتهاداته غالبية الأفكار التى جاء بها بعده بأكثر من عشرين عاما.. المفكر السورى عبد الرحمن الكواكبي فى كتابه طبائع الاستبداد !

ولكن هذا النسق المتميز من اللبرالية العربية تظهر بأوضح ما يكون فى تلك اليوتوبيا المجهولة التى كتبها "أديب إسحق".. باسم (العصر الجديد) وهى أول يوتوبيا فى الفكر العربى الحديث.. حيث سبقت يوتوبيا الكواكبي (أم القرى) بأكثر من خمسة وعشرين عاما.

أن يوتوبيا أديب إسحق أو مدينته الفاضلة تقدم لنا مجتمعا عربيا يقوم بنظام الحكم فيه على الانتخاب الديمقراطي الحر، ويعيش الناس فيه فى ظل دستور واضح المعالم محدد الأصول ينص فى بعض بنوده على أن "الحرية والمساواة" هما الدعامتين الطبيعيتان لكل اجتماع إنسانى.. وأن العناية قد منحت جميع الناس أعضاء ومشاعر متساوية وجلبت لهم حاجات متعائلة فصرحت بذلك أنها تمنح لهم حقوقا ومشاعر متوازية يتصرفون بها فيما يملكون.. وأن "الناس على اختلاف أحوالهم فى حكم الطبيعة سواء فصار من المقرر البديهي أنها أوجدتهم مستقلين بعضهم عن بعض وأبدعهم أحرارا لا يتعين على أحد منهم الخضوع للآخر بل كل منهم يملك وجوده الذاتى ملكا مطلقا فتبين من ذلك أن المساواة والحرية من لوازم الوجود الإنسانى وقوانين الحكمة الإلهية.

وإذا كانت الديمقراطية وهى الجانب السياسى من الليبرالية قد وجدت من يبشر بها مثل الطهطاوى، وأديب إسحق، وسليم البستاني، والنديم.. فإن خليل غانم ينفرد وحده بأنه أول من بشر بالرأسمالية وهى الجانب الاقتصادى للليبرالية فى عصر كان يسوده الإقطاع.

إن مقالات خليل غانم المجهولة "الاقتصاد السياسى" أو "فن تدبير المنزل".. تطرح فرضيات الفكر الرأسمالى ولكنه يأخذ فى اعتباره واقع المجتمع العربى عامة فى ذلك الوقت والمجتمع المصرى خاصة.. فهو يمزج فى التقدير بين أساسيات النظرية الرأسمالية الكلاسيكية، كما كانت عند آدم سميث وريكاردو، وبين طبيعة التطور الخاص فى المجتمع المصرى الذى كان يتحول فى ذلك الوقت من الإقطاع إلى الرأسمالية تحت قيادة طبقة بورجوازية ضعيفة تعتمد على التجارة أو الصناعة.

ولكن عصر التنوير لم يعدم وجود الأفكار الاجتماعية أو الاشتراكية (تجاوزا) فهذه هي مقالات "محمد عمر" المجهولة "سر تأخر المصريين" يقول لنا أن سر تأخر مصر الاقتصادى والاجتماعى بل والسياسى لا يرجع فقط إلى وجود الاستبداد وغياب الديمقراطية.. وإنما يرجع أيضا إلى انقسام المجتمع المصرى إلى طبقات وانفراد الطبقة العليا من كبار الملاك باستغلال الفلاحين والأجراء.

ونحن نرفض الرأى القائل بأن طه حسين هو رائد العقلانية فى الفكر العربى الحديث باستخدامه لمنهج الشك الديكارتى فى نقد الأدب العربى فى كتابه (فى الشعر الجاهلى).. كذلك نرفض الرأى القائل بأن أحمد لطفى السيد هو أول من بشر بالعقلانية فى الفكر العربى الحديث بترجمته بعض كتب أرسطو أو بمقالاته التى نادى فيها باحترام العقل.. ذلك أن هناك مفكرا مصريا عربيا مجهولا قد سبق لطفى السيد، وطه حسين بسنوات طويلة فى الدعوة إلى سيادة العقلانية على الفكر العربى هذا المفكر هو "محمد قدرى".. أحد تلامذة رفاعة الطهطاوى فى مدرسة الألسن ووزير الحقانية (العدل) فى وزارة شريف باشا فى الفترة التى سبقت قيام الثورة العربية.

إن المقالات المجهولة (فى التمدن) ومحاولة جادة ورائدة لخلق تيار يبشر بالعقلانية فى المجتمع العربى وفى عصر لم يكن فيه احترام للعقل ولا ما يصدر عنه.. أنه دعوة أرادت أن تجعل للعقل الأولوية فى الوصول إلى المعرفة.. كذلك فإن مقالات محمد قدرى المجهولة تعتبر أيضا أول محاولة للتأليف فى علم الاجتماع بالمعنى العلمى لهذا العلم فى الفكر العربى كله بعد (ابن خلدون).

وهو أيضاً أول مساهمة فكرية عربية فى موضوع (التمدن) بالمعنى العلمى الصحيح لهذه الكلمة التى تشمل مفهومى "الحضارة" .. والثقافة .. وفيها يطرح تصوراً لتحديث العالم العربى.

وإذا كان محمد قدرى يدعو إلى سيطرة العقل فإن ميخائيل عبد السيد يدعو فى مقالاته المجهولة، "بث المعارف، ونبت العوارف" .. إلى استخدام المنهج العلمى فى البحث .. ثم تصدى مسلحاً بهذا المنهج العلمى لتحليل التراث الثقافى الغيبى والخرافى ناقداً إيابه، وكاشفاً عن فساد المنطق القديم الذى يقوم على أساس من العلم .. وهو فى كل ذلك لا يستهدف سوى إحلال العقل مكان الأسطورة بأن يجعل العلم بديلاً عن الخرافة.

وعندما طرح عصر التلوير قضية السلطة الزمنية والسلطة الدينية للمناقشة لم يكن يستهدف فقط فصل الدين عن الدولة وإنما أراد أيضاً أن يكشف عن حقيقة كون العرب أمة واحدة تجمعها قومية عربية منفصلة عن القومية الإسلامية التى لم تكن سوى ستار يخفى سيطرة القومية التركية على الشعب العربى تحت ستار وحدة الدين وهنا تظهر أهمية الكتابات المجهولة للكاتب المصرى "حسن الشمسى" .. الذى أدرك منذ وقت مبكر .. منذ أيام الثورة العرباية فقد كان أحد أهم اثنين من كتابها ومفكرها .. (الثانى هو عبد الله النديم) .. أن العرب يشكلون أمة واحدة تجمعهم وحدة اللغة والتاريخ المشترك، والثقافة المشتركة .. بل والمصلحة المشتركة.

ولكن الأهم من ذلك أن حسن الشمسى كان أول مفكر مصرى يدرك انتماء مصر القومى العربى وحاول أن يزيل اللبس الذى ساد هذه الفترة بين مفهوم (الوطنية المصرية)، والوطنية العربية .. حيث أكد أن الوطنية المصرية جزء من وطنية أشمل وأعم هى الوطنية العربية.

كذلك كان الشمسى أول من أدرك من المفكرين العرب والمصريين أن الوطنية شئ والدين شئ آخر.. وأن الوحدة فى الدين ليست كافية لخلق الوحدة فى الوطن بل ليست شرطاً من شروطه.

وفى نفس الاتجاه القومى العربى يكشف هذا البحث وجهاً جديداً للشيخ على يوسف صاحب ورئيس تحرير صحيفة (المؤيد) أهم الصحف العربية فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر.. والسنوات الأولى من القرن العشرين.. ورئيس حزب الإصلاح على المبادئ الدستورية، وهو واحد من الأحزاب الثلاثة الرئيسية التى ظهرت فى مصر عام ١٩٠٧، والحزبان الآخران هما الحزب الوطنى وحزب الأمة.. فإن بعض الكتابات المجهولة للشيخ على يوسف تؤكد إيمانه بوحدة العرب.. وأنه كان أول من عمل من أجل تحقيق هذا الهدف، وإنه كان أحد المرشحين لتولى منصب خليفة العرب بعد انفصالهم عن الدولة العثمانية.

ولكن أهم ما تشير إليه الكتابات المجهولة للشيخ على يوسف أن كون مفكر مصرى فى أهمية الشيخ على يوسف يؤمن بالعروبة.. فإن هذا لأكبر دليل على أن الفكرة القومية العربية قد عرفت فى مصر فى نهاية القرن التاسع عشر.. ليس ذلك فقط وإنما هو دليل على أن التيار العربى كان تياراً رئيسياً فى الحركة الوطنية المصرية على عكس ما يدعى أكثر المؤرخين الذين يقولون بوجود تيارين فقط فى الحركة الوطنية المصرية وهما التيار الداعى للقومية الإسلامية بقيادة مصطفى كامل والتيار الداعى للقومية المصرية بقيادة أحمد لطفى السيد.. إذ أن هذه الكتابات المجهولة تؤكد وجود تيار رئيسى ثالث يدعو إلى القومية العربية بقيادة الشيخ على يوسف.

وأخيراً.. ما الذى نخرج به من هذه الدراسة ؟.. يمكن أن نلخص ما وصلنا إليه فى خمسة نتائج أساسية:

**النتيجة الأولى:** أن العرب عصراً للتطوير يمتد من بداية القرن التاسع عشر وينتهى ببداية الحرب العالمية الأولى، وهذا العصر مختلف عن التطوير الأوروبى.. فى أنه لم يسبقه عصر تطوير وعصر نهضة فى نفس الوقت، بحيث جمع ما بين أهداف عصر التطوير وعصر النهضة فى نفس الوقت، بحيث جمع ما بين أهداف عصر النهضة وهو البعث والإحياء وبين أهداف عصر التطوير وهو الانفتاح على إنجازات الحضارة الحديثة ففى عصر التطوير العربى.. تزاوجت وتزاملت معا فكرة بعث وإحياء التراث العربى والإسلامى مع الانفتاح على الحضارة الأوروبية الحديثة.

**النتيجة الثانية:** أن عصر التطوير العربى.. قد قدم لنا نسقا خاصا من الليبرالية التى تتلاءم مع المجتمعات العربية.. كذلك فقد تم التبشير بالعقلانية.. والإيمان بقدرة العقل وتطبيقاته العملية الممثلة فى العام على تغيير حياة الناس إلى الأفضل.. كذلك أنجز عصر التطوير العربى مهمة التبشير (بالعلمانية) وبما تعنيه من الفضل بين الدين والدولة.. وإحياء الشعور القومى.

**النتيجة الثالثة:** أن هناك صفحات كثيرة من الفكر الحديث ما تزال مجهولة فهناك الكثير من الأعمال الفكرية التى ما تزال مجهولة لعدد من كبار مفكرينا وكتابنا.. وهناك العديد من المفكرين والكتاب العرب. ما يزالون مجهولين رغم دورهم الكبير الذى لعبوه فى صياغة العقل العربى فى العصر الحديث.



النتيجة الرابعة: حاجتنا إلى إعادة كتابة تاريخ الفكر العربى على ضوء ما تؤكد هذه الكتابات المجهولة وما تكشفه من حقائق وآراء واجتهادات من شأنها أن تغير كثيراً من الحقائق الشائعة عن الفكر العربى الحديث.

وهذه النتائج تدفعنا أيضاً إلى الدعوة لإعادة تقييم العديد من المفكرين والكتاب العرب المجهولين لكى نضعهم فى مكانهم الذى يستحقونه فى تاريخ الفكر العربى الحديث.

إن محمد قدرى، وميخائيل عبد السيد، ومحمد عمر، وسليم البستاني وحسن الشمسى، وخليل غانم.. لابد أن يجدوا مكانهم بجوار الطهطاوى وأديب إسحق، وعبد الله النديم، والشيخ محمد عبده، ولطفى السيد، وطه حسين، والعقاد، وغيرهم من رواد الفكر العربى.. كذلك فإن من شأن هذا الكتاب أيضاً أن يدفعنا إلى إعادة كتابة وتقييم الجهد الفكرى لعدد من رواد الفكر العربى كالتططاوى، وقاسم أمين، وعبد الله النديم، وأديب إسحق وذلك بإضافة كتاباتهم المجهولة إلى جهودهم الفكرية المعروفة.. وهو أمر من شأنه أن يكشف عن جوانب جديدة فى جهودهم الفكرية لم تكن معروفة من قبل.

## المصادر المراجع

### أولا: الجرائد

- ١- الوقائع المصرية.
- ٢- الوطن
- ٣- مصر
- ٤- العصر الجديد
- ٥- المحروسة
- ٦- المؤيد
- ٧- التجارة
- ٨- الطائف
- ٩- الأهرام
- ١٠- المفيد
- ١١- النجاح
- ١٢- المبغير
- ١٣- مصر الفتاة.

### ثانيا: المجلات

- ١٤- روضة المدارس المصرية
- ١٥- الهلال
- ١٦- المقتطف

### ثالثاً: المصادر والمراجع الأجنبية

- 17- Encyclopedia American, American Corporation, U.S.A., vol. 12, 1963.
- 18- Encyclopedia – Britanica, volume 16, William Benton Pnblisher, London, 1973.
- 19- Hourani - Albert, Arabic Thought in Liberal Age, Oxford University Press, London, 1970.
- 20- Laski – Harold: Democracy in Crisis-George Allen and Unwin, London, 1933.
- 21- Maciver R.M., The Modern State, Unwin Books, London, 1968.
- 22- Smith D. Anthony, Theories of Nationalism, Herbert and publishers, U.S.A., 1969.
- 23- Kohn Kans, The idea of Nationalism MacMillan Company U.S.A., 1958.

### رابعاً: المصادر والمراجع العربية

- ٢٤- الطهطاوى. رفاعة رافع: تخلص الأبريز في تخلص باريز، مطبعة وزارة الثقافة، القاهرة، ١٩٥٨.
- ٢٥- الرافعى. عبد الرحمن: عصر محمد على، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٨.
- ٢٦- الرافعى. عبد الرحمن: عصر إسماعيل، الجزء الأول، الطبعة الثانية، مطبعة النهضة المصرية، القاهرة.
- ٢٧- الدورى. عبد العزيز: الجذور التاريخية للقومية العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٠.
- ٢٨- النقاش. سليم خليل: مصر للمصريين، الجزء السادس، مطبعة المحروسة، القاهرة، ١٨٨٤.

- ٢٩- النجار. حسين فوزى: رفاة الطهطاوى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.
- ٣٠- السيد. أحمد لطفي: قصة حياتي، دار الهلال، القاهرة.
- ٣١- أنيس. محمد: الدولة العثمانية والشرق العربي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- ٣٢- حمزة. عبد اللطيف: أدب المقالة الصحفية في مصر، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٦٤.
- ٣٣- رضا. محمد رشيد: تاريخ الأستاذ الإمام، الجزء الأول، مطبعة المنار، القاهرة ١٩٣٠.
- ٣٤- زيدان. جورجى: تراجم مشاهير الشرق فى القرن ١٩، الجزء الأول والثانى، مطبعة الهلال، القاهرة ١٩٢٢.
- ٣٥- صابات. خليل، وآخرون: حرية الصحافة فى مصر، القاهرة ١٩٧٣.
- ٣٦- صبحى. محمد خليل: تاريخ الحياة الليبية فى مصر، الجزء الخامس، مطبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٣٩.
- ٣٧- طرازى. فيليب دى: تاريخ الصحافة العربية، الجزء الأول، المطبعة الأدبية، بيروت ١٩١٣.
- ٣٨- طوقان. قنرى حافظ: مقام العقل عند العرب، دار القدس، بيروت.
- ٣٩- عاشور. سعيد، وأنيس. محمد: النهضة الأوربية فى العصور الوسطى وبداية الحديثة، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٥٦.
- ٤٠- عبده. إبراهيم: تطور الصحافة المصرية، الطبعة الأولى، مطبعة التوكل، القاهرة.
- ٤١- عمارة. محمد: العروبة فى العصر الحديث، دار الكتاب العربى، القاهرة ١٩٦٧.
- ٤٢- عوض. لويس: تاريخ الفكر المصرى الحديث، الجزء الأول والثانى، دار الهلال، القاهرة ١٩٦٩.

- ٤٣- غالى. بطرس، بطرس وعيسى، محمود خيرى: المدخل فى علم السياسة، الطبعة الأولى، مكتبة الأنجلو، القاهرة ١٩٥٩.
- ٤٤- فرنكل. تشارلز: أزمة الإنسان الحديث، ترجمة نيقولا زيادة، مكتبة الحياة، بيروت ١٩٥٩.
- ٤٥- مجدى. صالح: حلية الزمن فى مناقب خادم الوطن، القاهرة.
- ٤٦- مل. جون ستوارت: الحكومات النيابية، ترجمة أميل خورى، مطبعة المعرفة، دمشق.
- ٤٧- مونشكيو: روح الشرائع، ترجمة عادل زعتر، الجزء الثانى، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٤.
- ٤٨- نميبة. حازم: القومية العربية، ترجمة عبد اللطيف شرارة، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٥٩.
- ٤٩- ميرولد. ج. كرسٹوفر: بونايرت فى مصر، ترجمة فؤاد أندراوس، دار الكاتب العربى، القاهرة ١٩٦٧.
- ٥٠- وحيدة. صبحى: فى أصول المسألة المصرية مطبعة مصر، القاهرة ١٩٥٠.

## المؤلف في سطور:

- من مواليد قرية بني رزاح مركز ابنوب محافظة اسيوط في صعيد مصر ( ٤ يناير ١٩٤١ م ).
- حصل علي الليسانس ( ١٩٦٣ م ) ، والماجستير ( ١٩٧٢ م ) بتقدير ممتاز من قسم الصحافة بكلية الاداب جامعة القاهرة.
- حصل علي الدكتوراة ( ١٩٧٥ م ) من كلية الاعلام جامعة القاهرة بمرتبة الشرف الاولى و التوصية بطبع الرسالة علي نفقة الجامعة و تبادلها مع الجامعات الاخرى.
- عنوان رسالة الماجستير ( نشأة الفكر الليبرالي في الصحافة المصرية "١٨٢٨-١٨٨٢م" ) وعنوان رسالة الدكتوراة ( تطور الفكر الليبرالي في الصحافة المصرية "١٨٨٢-١٩٢٤م" ).
- عمل بالصحافة فور تخرجه، وعضو نقابة الصحفيين، وكان آخر منصب تولاه نائب رئيس تحرير مجلة الاذاعة والتلفزيون.
- انتقل للعمل مدرسا بكلية الاعلام جامعة القاهرة ( ١٩٧٦ م ) ثم استاذ مساعد ( ١٩٨١ م ) ثم استاذ ( ١٩٨٦ ) .
- عمل استاذاً زائراً ومعاراً بمعهد الصحافة والاعلام بجامعة ويلز بالمملكة المتحدة ومركز التدريب الصحفي بمؤسسة

تومسون الصحفية بمدينة كاردف ببريطانيا (صيف وخريف ١٩٧٧م) ، وقسم الاعلام بجامعة الملك عبد العزيز بجدة ( ١٩٨٠-١٩٨٤م) ، وقسم الصحافة بجامعة قطر (خريف ١٩٨٥م، وشتاء ١٩٨٧م) ، ومعهد الدراسات الدبلوماسية بالرياض (١٩٨٨-١٩٩١م).

- رئيس قسم الصحافة بكلية الاعلام ( ١٩٨٧-١٩٩٣م) ثم عميدا للكلية ( ١٩٩٤-٢٠٠٠م).

- انتقل للعمل عميدا لكلية الاعلام بجامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا اعتبارا من عام ٢٠٠٠م ثم نائبا لرئيس الجامعة اعتبارا من عام ٢٠٠٢م وحتى الان .

- عمل مقرر للجنة العلمية الدائمة لترقية الاساتذة والاساتذة المساعدين فى الاعلام لدورتين متتاليتين (١٩٩٤-٢٠٠٠م).

- رئيس لجان تحكيم مهرجان الاذاعة والتليفزيون لمدة ثلاث دورات (١٩٩٧-١٩٩٨-٢٠٠٨م) .

- عضو المجلس الاعلى للصحافة ورئيس لجنة الممارسة الصحفية ( ١٩٩٨-٢٠١١م).

- عضو مجلس امناء اتحاد الاذاعة والتليفزيون ورئيس لجنة تنمية الكوادر الاعلامية (١٩٩٤-٢٠٠٢م) .

- اشرف وناقش عشرات من رسائل الماجستير والدكتوراة .

## اهم كتب المؤلف :

- ١- الصحافة و قضايا الفكر الحر فى مصر (كتاب الإذاعة و التلفزيون) ١٩٧٤.
- ٢- الديمقراطية فى الصحافة المصرية (مكتبة مدبولى) ١٩٧٦.
- ٣- الفكر القومى فى الصحافة المصرية (دار الفكر و الفن) ١٩٧٧.
- ٤- عصر التنوير العربى ( المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت ) ١٩٧٨.
- ٥- الشريعة الاسلامية بين المحافظين و المجددين (دار الموقف العربى ) القاهرة - ١٩٧٩م.
- ٦- فن الخبر الصحفى (مكتبة عالم الكتب) ١٩٨١.
- ٧- فن الكتابة الصحفية ( مكتبة عالم الكتب) ١٩٨٢.
- ٨- الصحافة العربية المهاجرة (مكتبة مدبولى) ١٩٨٥.
- ٩- الصحافة المتخصصة (مكتبة عالم الكتب) ١٩٨٦.
- ١٠- الكتابة للجريدة و المجلة (مكتبة عالم الكتب) ١٩٨٦.
- ١١- النظم الصحفية فى الوطن العربى (مكتبة عالم الكتب) ١٩٨٧.



- ١٢- مدخل إلى علم الصحافة (مكتبة عالم الكتب)  
١٩٨٨.
- ١٣- إنهيار النظام الإعلامى الدولى (دار أخبار اليوم)  
١٩٩١.
- ١٤- الفكر اللبيرالى فى الصحافة المصرية (مكتبة عالم  
الكتب) ١٩٩٥.
- ١٥- دراسات حديثة فى الإعلام (مكتبة العالم-جدة)  
٢٠٠١.
- ١٦- الاعلام والسلطة (مكتبة عالم الكتب) ٢٠٠٧م.
- ١٧- الاعلام والديموقراطية (مكتبة عالم الكتب)  
٢٠١٠م.



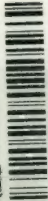


يجمع بين فصول هذا الكتاب أن أكثر مادتها حصيلة جهد استغرق عدة سنوات انقضت في التنقيب بين صفحات الصحف والمجلات المصرية والعربية منذ نشأة الصحافة العربية عام ١٨٢٨ وحتى بداية الحرب العالمية الأولى في عام ١٩١٤.. وهي الفترة التي يمكن أن نحددها كإطار لما نسميه "عصر التنوير العربي" إن جزءاً من مادة الكتاب يزيح الغطاء عن العديد من الكتابات شبه المجهولة لعدد من كبار مفكرينا، وكتابنا العرب الذين ظهوروا في القرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن العشرين، وقادوا عصر التنوير. ولكن الكتاب يضم أجزاء أخرى يقدم فيها رؤية جديدة لأفكار العديد من المفكرين والكتاب العرب والتي لعبت أدواراً هامة في صياغة العقل العربي الحديث، ولم تتلحقها من الشهرة والذويع لأسباب سياسية أو لعوامل تاريخية.

إذن هذا الكتاب في حقيقته دعوة إلى إعادة كتابة تاريخ الصحافة العربية وتاريخ الفكر العربي الحديث، ودعوة لأن نضع بعض الكتاب والمفكرين العرب شبه المجهولين في مكانهم الذي يستحقونه في تاريخ هذا الفكر العربي الحديث، ثم هو ثالثاً: دعوة لأن نعيد تصحيح كثير من الأفكار والآراء الشائعة في الفكر العربي، والتي اكتسبت بكثرة تردها سمة المسلمات التي لا تقبل الطعن، أو النقض - بينما هي أبعد ما تكون عن الحقيقة. ولكن الكتاب يحاول في نفس الوقت أن يكشف عن الدور البارز الذي لعبته الصحافة العربية في تنوير العقل العربي، فهي التي دعت إلى تجديد الفكر سلامي، وإلى إحياء الثقافة العربية.

علامات الكتب  
٢٠١١١١

Bibliotheca Alexandrina



1202178

ISBN 977-232-861-5



9

7 8 9 7 7 2 3 2 8 6 1 1